Untersuchungen

zur

Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte

herausgegeben

von

Dr. Otto Gierke

Professor der Rechte an der Universität Berlin

68. Heft

Die Einführung

der

deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband

Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte

von

Dr. jur. Emil Goldmann

Breslau

Verlag von M. & H. Marcus

1903

Goldmann, Dr. jur. Emil: Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband. Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte. Breslau 1903. (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. Otto Gierke. 68. Heft.)

Der Inhalt des vorliegenden Buches dürfte vielen Mitgliedern der Anthropologischen Gesellschaft durch den Vortrag, welchen Dr. Goldmann in der Monatsversammlung vom 9. Februar 1904 über das gleiche Thema gehalten hat, bekannt sein. Es wird daher bei der Anzeige seines Buches hier genügen, darauf hinzuweisen, daß Goldmann die von Puntschart in seinem bekannten Werke »Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten« versuchte Deutung der mit dem Fürstensteine und Herzogsstuhle in Zusammenhang gebrachten Bräuche ablehnt und eine neue Erklärung gibt, wonach die am Fürstensteine bei der Herzogseinsetzung geübten Prozeduren als initiatorische Akte, als Symbolisierungen der Aufnahme des stammesfremden Herzogs in den slovenischen Stammesverband aufzufassen sind. Der Fürstenstein selbst dürfte ursprünglich ein Opfertisch oder -Altar und der Kultmittelpunkt der heidnischen Slovenen gewesen sein und die an ihm vorgenommene Zeremonie der »Herzogseinsetzung« geht auf sakrale Akte zurück, we'che dort in der vorchristlichen Zeit durch die Priester des Landes stattgefunden haben.

Es ist nicht zu leugnen, daß durch die Hypothese des Verfassers sich viele bisher ganz unenträtselbare Riten der Herzogseinsetzung in ungezwungener Weise erklären lassen und dürfte unseres Erachtens, solange wenigstens kein neues Quellenmaterial uns erschlossen wird, das vorliegende Werk den Gegenstand in vollkommen erschöpfender Weise behandeln. Allerdings könnte der endgültige Beweis für die Richtigkeit der im Buche verfochtenen Anschauungen nur dann erbracht werden, wenn über die religiösen und sozialen Zustände der Slovenen vor ihrer Christianisierung mehr als vage Vermutungen oder aus der Vergleichung der Berichte über den Urzustand anderer slavischer und verwandter Stämme gezogene Analogieschlüsse zur Verfügung stehen würden.

Wir empfehlen das Buch nicht nur dem Geschichtsforscher, an den es sich in erster Linie wendet, sondern auch dem Rechtshistoriker und namentlich dem Ethnologen zur eingehenden Berücksichtigung, da darin zahlreiche mit der Jünglings- und Stammesweihe, mit dem Kulte und den sozialen Einrichtungen primitiver Völker eng verknüpfte Bräuche auf Grund eines reichen Vergleichungsmateriales ausführlich erörtert und in richtiger Weise gedeutet werden.

Wien. Dr. Rich. Lasch.

Untersuchungen

zur

Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte

herausgegeben

von

Dr. Otto Gierke

Professor der Rechte an der Universität Berlin

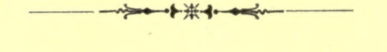
68. Heft

Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband

Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte

von

Dr. jur. Emil Goldmann



Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1903

Die Einführung

der

deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband

Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte

von

Dr. jur. Emil Goldmann

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1903

Vorwort.

Es ist eine der reizvollsten Rätselfragen der rechtsgeschichtlichen Forschung, um deren Lösung sich die nachfolgenden Blätter bemühen. So viele Forscher bisher auch versucht haben, das Dunkel, das über der Kärntner „Herzogseinsetzung“ gebreitet liegt, zu bannen, so ist doch keinem des Rätsels Lösung gelungen. Ob mir geglückt ist, worum so viele vergebens geworben, wird die Kritik zu entscheiden haben. Sollte sie, was ich erhoffe, meinem Vorschlage zustimmen und es mir als Verdienst anrechnen wollen, das Problem der „Herzogseinsetzung“ klargestellt zu haben, so darf sie ein gut Teil dieses Verdienstes zu ihren Gunsten buchen; denn ohne die trefflichen Ausführungen Pappenheims, v. Jakschs, v. Wretschkos, Schönbachs, Rachfahls und Müllners zu Paul Puntscharts „Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten“ hätte meiner Untersuchung so mancher wichtige Stützbalken gefehlt. Wenn irgendwo, so war hier die Kritik produktiv, der Lösung des Problems förderlich. Dass mir bei meiner Arbeit die Untersuchung Puntscharts selbst die trefflichsten Dienste leistete, bedarf keiner näheren Ausführung. Von dem Werte, der der verdienstvollen Leistung dieses Forschers zukommt, legt fast jede der folgenden Seiten beredtes Zeugnis ab, mögen auch die Ergebnisse, zu denen ich gelange, den seinen direkt entgegengesetzt sein, mag auch auf positivem Wege der Nachweis er-

bracht worden sein, dass die wirtschaftsgeschichtliche Forschung aus der Erörterung des Problems der „Herzogseinsetzung“ keine Förderung erfahren kann.

Einige wenige Worte möchte ich auch über die Entstehung der vorliegenden Untersuchung und über die bei meiner Arbeit befolgte Methode sagen. Eine derzeit noch unvollendete rechtsgeschichtliche Untersuchung nötigte mich, dem Problem der „Herzogseinsetzung“ näher zu treten. Bald wurde mir klar, dass die Lösung dieser rätselreichen Frage nur auf dem in den folgenden Blättern eingeschlagenen Wege gelingen könne. Ich versuchte anfangs, meinen Lösungsvorschlag jener Untersuchung in Form eines Exkurses einzugliedern, aber gar bald erkannte ich, dass das Problem nach einer selbständigen Gestaltung dränge, worauf mich auch der gütige Rat des Herrn Prof. Dr. Max Pappenheim in Kiel hinwies. Die Methode, die ich bei der Erforschung des an das Thema der „Herzogseinsetzung“ anknüpfenden Fragenkomplexes befolgte, besteht hauptsächlich in der intensiven Verwertung der Ergebnisse der in den letzten Jahren zu so grosser Bedeutung herangewachsenen Wissenschaft der Volkskunde, deren machtvolle Hilfe die rechtsgeschichtliche Forschung, sofern sie sich mit Rechtsschöpfungen aus der Jugendzeit der indogermanischen Völker befasst, oftmals nicht entbehren kann. Wohl mancher volkskundliche Forscher, dem meine Untersuchung zu Gesichte kommen wird, mag finden, dass ich manchmal der Beweise zuviel gehäuft habe; er möge aber bedenken, dass der Analogiebeweis, der — sofern er nur mit Mass und gebotener Vorsicht angewendet wird — in der Methodik der Ethnologie und ihrer Schwesterwissenschaften eine so grosse Rolle spielt, bei vielen Rechtshistorikern einer unverdienten Geringschätzung begegnet, so dass es ihnen gegenüber oftmals angezeigt ist, den Analogienbeweis wuchtiger und ausführlicher zu gestalten, als es vor einem ethnologisch geschulten Leserkreise notwendig wäre.

Eine Reihe von Forschern hat meiner Arbeit regstes Interesse entgegengebracht und meinen Bestrebungen Unterstützung oder aufklärenden Rat zuteil werden lassen. Ich sage hiefür Sr. Magnifizenz dem Rektor der Berliner Universität, Herrn Geh. Justizrat Prof. Dr. Otto Gierke, Herrn Prof. Dr. Max Pappenheim in Kiel, Herrn Prof. Dr. Ernst Freiherrn von Schwind in Wien, Herrn Hofrat Prof. Dr. Anton E. Schönbach in Graz, Herrn August Jaksch Ritter von Wartenhorst, Landesarchivar in Kärnten, zu Klagenfurt, Herrn Hofrat Prof. Dr. V. Jagić in Wien, Herrn Hofrat Constantin Hörmann, Direktor des bosn.-herceg. Landesmuseums in Sarajevo, Herrn Prof. Dr. Karl Štrekelj in Graz, Herrn Dr. Ernst Krause (Carus Sterne) in Eberswalde, Herrn Dr. phil. Fedor Schneider, Mitarbeiter der Monumenta Germaniae historica in Berlin, Herrn Prof. Dr. Hermann Vambéry in Budapest, Herrn Prof. Dr. F. Pichler in Graz, Herrn k. k. Gewerbe-Oberinspektor Dr. V. Pogatschnigg in Graz meinen herzlichsten Dank. Ebenso bin ich zu Danke verpflichtet dem Herrn Oberlehrer Ferdinand Werkl zu Lind bei Karnburg in Kärnten. Mit besonderer Dankbarkeit endlich gedenke ich an dieser Stelle der „Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen“ zu Prag, die meinen wissenschaftlichen Bestrebungen werktätige Unterstützung angedeihen liess.

Zum Schlusse möchte ich bemerken, dass mir bei der Revision der Citate eine grosse Reihe von Werken leider unzugänglich war.

Karlsbad, im Juli 1903.

Dr. Emil Goldmann.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 16 Z. 5 v. u. (Note) lies „Indogermanische“ statt „Indogermanischc“.
S. 17 Z. 8 v. u. (Note) lies „indische“ statt „ndische“.
S. 19 Z. 12 v. o. lies statt „die“ „die,“.
S. 22 Z. 5 v. u. (Text) lies „Polen, Ungarn[4])“ statt „Polen und Ungarn,[4])“.
S. 31 Z. 13 v. u. (Note) lies „gamle“ statt „gande“.
S. 60 Z. 13 v. u. (Note) lies „Hofrat“ statt „Hofrat,“.
S. 71 Z. 19 v. u. (Note) lies „147“ statt „174“.
S. 78 Z. 15 v. o. lies „Býčiskála“ statt „Býčiscála“.
S. 99 Z. 13 v. o. lies „Schottland[4]).“ statt „Schottland[4])“.
S. 107 Z. 5 v. o. lies „dürfte[1]).“ statt „dürfte[1])“.
S. 111 Z. 13 v. o. lies „Griechen“ statt „Griechen,“.
S. 117 Z. 5 v. u. (Text) lies „ἕδος“ statt „ἑδὸς“.
S. 117 Z. 14 v. u. (Note) lies „βασιλεύς“ statt „βασιλεὺς“.
S. 127 Z. 10 v. u. (Note) lies „zu“ statt „zn“.
ad S. 134 fg.: Nach den Darlegungen von Alexander Brückner (Neuere Arbeiten zur slavischen Volkskunde, Zeitschr. d. Vereins für Volksk., Jg. 1903, S. 235), die erst nach Drucklegung der Seiten 134 fg. zu meiner Kenntnis gelangten, soll das auf Přemysl und Libussa bezügliche Sagenmaterial des Cosmas von Prag wertlos sein und keinerlei echte Sage enthalten. Sollte diese Behauptung richtig sein, dann wäre natürlich den Ausführungen der S. 134 fg., ebenso auch der Samo-Hypothese Schreuers jeder Halt entzogen. Es wird aber geraten sein, abzuwarten, ob Brückner den exakten Beweis für seine Behauptungen erbringen kann.
S. 134 Z. 2 v. u. (Note) lies „Hillebrandt“ statt „Hillebrand“.
S. 142 Z. 2 v. u. (Note) lies „der“ statt „der,“.
S. 148 Z. 11 v. u. (Note) lies „νέος“ statt „νεὸς“.
S. 150 Z. 7 v. o. lies „ἕδος“ statt „ἑδὸς“.
S. 155 Z. 6 v. u. (Note) lies „Fürstenstein“ statt „Fürtenstein“.
S. 156 Z. 10 v. o. lies „κάθαρσις“ statt „καθάρσις“.
S. 156 Z. 8 v. u. (Note) lies „ἕδος“ statt „ἑδὸς“.
S. 160 Z. 15 v. o. lies „ἕδος“ statt „ἑδὸς“
S. 171 Z. 4 v. o. lies „ἕδος“ statt „ἑδὸς“.
S. 172 Z, 10 v. o. lies „μυῶν“ statt „μυών“.
S. 181 Z. 7 v. u. (Text) lies „Grunde,“ statt „Grunde“.
S. 189 Z. 6 v. u. (Text) lies „aquae“ statt „apuae“.
S. 216 Z. 4 v. u. (Text) lies „verstellt“ statt „verstellt,“.
S. 216 Z. 10 v. u. (Note) lies „šater“ statt „sater“.
S. 217 Z. 1 v. u. (Note) lies „Schwally“ statt „Schmolly“.

Verzeichnis
der häufiger citierten Bücher, Abhandlungen und Zeitschriften.

„*Am Urquell*“, früher „Am Urdsbrunnen“, seit 1881.

G. Freiherr von Ankershofen, Handbuch der Geschichte des Herzogtums Kärnten; Bd. 1 und 2, 1842—1859; Bd. 4, herausgegeben von Tangl, 1864—1874.

Bachmann A., Geschichte Böhmens, 1. Bd., 1899.

A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896.

C. Boetticher, Die Tektonik der Hellenen, 2. Bd., 1877.

Carinthia I, Mitteilungen des Geschichtsvereins für Kärnten.

Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, 1810—1812.

A. Diemand, Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II. (Historische Abhandlungen, herausgegeben von Heigel und Grauert, 4. Heft), 1894.

Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, seit 1886, 15 Bände.

Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Altertums.

J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Auflage.

J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Auflage, herausgegeben von *Elard H. Meyer.*

Alfred Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondopfer in seiner einfachsten Form, 1879.

Alfred Hillebrandt, Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber, 1897. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, herausgegeben von *G. Bühler*, 3. Band, 2. Heft.

August von Jaksch, Recension der Untersuchung Puntscharts in den „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 23. Band, S. 311—329.

F. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, 1885.

A. Kuhn und *W. Schwartz,* Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848.

Adalbert Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westphalen, 1859.

B. W. Leist, Altarisches Jus civile, 2 Bände, 1892—1896.

Emilian Lilek, Volksglaube und volkstümlicher Kult in Bosnien und der Hercegowina, Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegowina, Jg. 1896.

J. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums, 2 Bände, 1883.

J. Lippert, Culturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, 2 Bände, 1886—1887.
W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, herausgegeben von H. Patzig in „Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker", 51. Band.
Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien.
Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 1880 fg.
Mitteilungen, Wissenschaftliche aus Bosnien und der Herzegowina, 1893 fg.
Hermann Oldenberg, Die Religion des Veda, 1894.
Franz Palacky, Geschichte von Böhmen, 1. Bd., 1836.
Max Pappenheim, Recension der Untersuchung Puntscharts in der „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Germanistische Abteilung, 20. Bd., S. 307—313.
Adolphe Pictet, Les origines Indo-Européennes, 2 Bände, 1859—1863.
L. Preller, Römische Mythologie, 3. Auflage, 1881—1883.
Paul Puntschart, Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten, 1899.
Ida von Düringsfeld und *Otto Freiherr von Reinsberg-Düringsfeld,* Hochzeitsbuch, Brauch und Glaube der Hochzeit bei den christlichen Völkern Europas, 1871.
A. E. Schönbach, Der steirische Reimchronist über die Herzogshuldigung in Kärnten, Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung, 21. Band, (1900), S. 519 fg.
O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901.
Hans Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit. Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen, herausgegeben von *G. Schmoller,* 20. Band, 4. Heft, der ganzen Reihe 91. Heft, 1902.
Leopold v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, 1887.
W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Aus dem Englischen nach der zweiten Auflage von *R. Stube,* 1899.
Carus Sterne, Das Sonnenlehen, Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, Jg. 1892, Nr. 13—15.
G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, VI. Band, 2. Auflage, herausgegeben von *Seeliger,* 1896, VII. Band.
Albrecht Weber, Ueber den rājasūya, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1893, S. 1—158.
M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsritual nach dem Apastambīya-Grihyasūtra etc., Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Cl., 40. Band, 1892.
A. v. Wretschko, Recension der Untersuchung Puntscharts, Göttingische gelehrte Anzeigen, Jg. 1900, S. 929—964.
H. v. Zeissberg, Hieb und Wurf als Rechtssymbole in der Sage, Germania, Bd. 13, S. 401—444.
Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, seit 1891.
Zeitschrift für Ethnologie, seit 1869.
Zeitschrift für österreichische Volkskunde.
Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, seit 1878.

Inhalt.

Einleitung.

Die merkwürdigen Bräuche bei der Kärntner „Herzogseinsetzung" haben zwar seit jeher das Interesse deutscher und slavischer Rechtshistoriker, sowie der Erforscher der Kärntner Landes- und Verfassungsgeschichte erregt, aber über vage Vermutungen und flüchtig entworfene Hypothesen ist man lange Zeit hindurch nicht hinausgekommen. Erst die verdienstvolle Monographie Paul Puntschart's „Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten"[1]) (1899) hat hier einen Wandel geschaffen. In dieser Untersuchung[2]) wurden zum erstenmale die von der Kärntner „Herzogseinsetzung" handelnden Quellenberichte gründlich durchforscht, verglichen und kritisch gewürdigt, wurde zum erstenmale eine eingehende, auf moderner rechtsgeschichtlicher Methode basierende Deutung des Brauches versucht. Für den quellenkritischen Teil seiner Arbeit wird man Puntschart nicht genug Dank wissen können, hingegen darf in Uebereinstimmung

---

[1]) Puntschart hat seiner Untersuchung jüngst einen die Resultate seiner Forschungen zusammenfassenden, popularisierenden Aufsatz folgen lassen; vgl. Puntschart, Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten, Zeitschr. d. deutschen u. österr. Alpenvereins, 32. Bd., S. 123—137.

[2]) Hiezu erschienen wertvolle Recensionen von Pappenheim, Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Germanist. Abt. 20. Bd., S. 307—313; v. Wretschko, Götting. gel. Anz., Jg. 1900, S. 929—964, Rachfahl, Literar. Centralbl., Jg. 1900, Sp. 189, 190; (vgl. auch die Ausführungen desselben Autors in seiner Abhandlung „Zur Geschichte des Grundeigentums", Jahrbücher f. Nationalökon. u. Statist., Jg. 1900, S. 209, Anm. 5 u. S. 20. — Heldmann, Jahresberichte für Geschichtswissenschaft, 22. Bd., II, S. 580 f. pflichtet dem Urteile Rachfahls bei); A. v. Jaksch, Carinthia I., Mitteil. d. Geschichtsvereines für Kärnten, 92. Jg. (1902), S. 33—40; derselbe, Mitteil. d. Instituts für österr. Geschichtsforschung, 23. Bd., S. 311—329; Müllner, Argo, Zeitschr. f. Krainische Landeskunde, Jg. 7, Sp. 164—168, 179—184, 197—200, Jg. 8, Sp. 10—16; G. v. Below, Historische Zeitschrift, Jg. 1902, S. 514—516.

mit der Kritik konstatiert werden, dass der konstruktive Teil seiner Untersuchung, sein Versuch, den Brauch als einen Reflex altslavischer wirtschaftlicher Kämpfe darzustellen, missglückt ist. Die Hauptthese seines Werkes, welche dahin lautet, dass die Form der „Herzogseinsetzung" die Folge eines Sieges des slavischen Kärntner Bauerntums über den gleichfalls slavischen Hirtenadel der Supane sei, hat Puntschart nicht zu erweisen vermocht. So wird denn nunmehr, wo durch Puntschart's gründliche Arbeit erst eine tiefer greifende Untersuchung der Bedeutung des Brauches ermöglicht wurde, wo anderseits die Unhaltbarkeit der Puntschart'schen Hypothesen feststeht, die Berechtigung eines neuen Versuches zur Aufhellung dieses rechts- und kulturhistorisch so interessanten Problems nicht bestritten werden können.

I.

„Herzogseinsetzung" und „rājasūya".

Was an den Riten der „Herzogseinsetzung" vor allem auffällt, bisher aber gänzlich übersehen wurde, das ist die überraschende Aehnlichkeit zwischen dem kärntnerischen Brauche und dem rājasūya"[1]), der Königsweihe der arischen Inder. Ueber den rājasūya besitzen wir eine umfassende Untersuchung Albrecht Weber's, die über den Gegenstand in erschöpfender Weise orientiert, da sie sämmtliche vom rājasūya handelnden altindischen Quellen heranzieht. Auf der Grundlage dieser Untersuchung soll die nachfolgende Vergleichung der Bräuche der „Herzogseinsetzung" mit denen der indischen Königsweihe gegeben werden.

Es wird zur Durchführung dieses Vergleiches zunächst erforderlich sein, eine Schilderung des kärntnerischen Brauches zu geben, wie dieser zu jener Zeit geübt worden sein dürfte, aus der unsere ältesten ausführlichen[2]) Berichte über die „Herzogs-

---

[1]) Vgl. Weber, „Ueber den rājasūya", in den Abhandl. der Berl. Akad. der Wiss., Jg. 1893, S. 1—158; ferner A. Hillebrandt, Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber (1897), Grundriss der indo-arischen Philolog. u. Altertumskunde, hgeg. v. G. Bühler, III. Bd., 2. Heft, § 74, S. 143—147, H. Oldenberg, Die Religion des Veda (1894), S. 471 fg., 491; Jul. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums (1883), 2. Bd., S. 411—414; Gobineau, Versuch über d. Ungleichheit d. Menschenrassen. Deutsch v. Schiemann, 2. Aufl. (1902), 2. Bd., S. 205f.

[2]) Wie A. E. Schönbach neuestens gezeigt hat (Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, Wiener Sitzungsber., phil.-hist. Cl. Jg. 1900, S. 119 fg.), erwähnt bereits Berthold v. Regensburg die „Herzogseinsetzung"; es kann also die österreichische Reimchronik nicht mehr unsere älteste Quelle über den Brauch (vgl. Puntschart, S. 30) genannt werden; freilich wird unsere Kenntnis des Ritus durch die kurze Bemerkung des Predigermönches nicht bereichert.

einsetzung“: die Erzählung der österreichischen Reimchronik und des Abtes Johannes von Victring, stammen.[1])

Der Herzog, der in Begleitung der Landeswürdenträger nach Karnburg gekommen war, wurde dort am Morgen des Huldigungstages von jemandem, der diese Funktion aus erblichem Rechte versah, mit der Tracht eines Kärntner Bauers bekleidet:[2]) mit einer strumpfähnlichen Beinbekleidung aus grauem Tuche, roten Schuhen mit starken Riemen, einem grauen, vorne offenen, hinten stark eingeschnittenen Rocke und einem aus einem Stück Tuch gefertigten grauen Mantel ohne Besatz; aufs Haupt setzte man ihm einen gewölbten Hut, an dem vier bemalte Kugeln angebracht waren; auch erhielt er einen Stock in die Hand. Ihm zur Seite wurde ein scheckiger Stier und eine schwarz und weiss gefleckte Stute geführt. Zwei Landherren, je einer auf einer Seite, geleiteten den Herzog; voraus schritt der Pfalzgraf von Kärnten mit dem grossen Banner des Herzogtums in Begleitung von zwölf kleineren Bannern. Die übrigen Würdenträger folgten dem Herzog. Dieser Zug begab sich zum sogenannten „Fürstenstein“ bei Karnburg, auf dem — so verlangte es das alte Herkommen — vor dem Eintreffen des Herzogs und seiner Geleiter der „Herzogsbauer“ in bäuerlicher Tracht Platz zu nehmen hatte. Ihn umgab das aus allen Teilen des Landes zusammengeströmte Volk. Sobald der Zug dem Steine genügend nahe war, hatte der Herzogsbauer in slovenischer Sprache drei Fragen zu stellen, welche die Geleiter des Herzogs zu beantworten hatten. Zuerst wurde gefragt, wer in so prächtigem Zuge einherschreite. Die Antwort lautete, es sei der Herzog; die zweite Frage ging dahin, ob er ein gerechter Richter, auf des Landes Wohl bedacht, freien Standes und voll Eifer für den christlichen Glauben sei. Darauf erging die Antwort, dass er dies sei und sein werde. Der Bauer wurde nun-

---

[1]) Ich gebe die nachfolgende Darstellung mit einigen wenigen, später zu verteidigenden Aenderungen im Anschluss an Puntschart, S. 100 fg.

[2]) Ich folge in der Schilderung der Tracht des Herzogs den Darlegungen A. E. Schönbach's (Der steirische Reimchronist über die Herzogshuldigung in Kärnten, Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforsch., 21. Bd. (1900), S. 521 fg.), welcher die der herzoglichen Gewandung gewidmeten Ausführungen Puntschart's in mehreren Punkten berichtigt hat.

mehr aufgefordert, dem Landesfürsten den Stein zu räumen. Diesem Verlangen setzte jener die Frage entgegen, womit die Räumung des Steines werde erkauft werden. Er erhielt zur Antwort, dass er 60 Pfennige, die beiden Tiere und die Bauerntracht als Entgelt erhalten, sowie Abgabenfreiheit erlangen solle. Hierauf gab der Bauer dem Herzog einen leichten Backenstreich und trug ihm auf, ein gerechter Richter zu sein. Dann verliess er den Stein. Der Herzog nahm nun auf dem Steine Platz und schwang sodann, nachdem er sich wieder erhoben und den Stein bestiegen hatte, ein entblösstes Schwert nach allen Richtungen, dem Volke seinen Willen kundgebend, ein starker Hort des Rechtes zu sein. Er tat auch einen Trunk frischen Wassers aus einem Bauernhute. Sodann verfügte sich der Herzog in die Kirche von Maria-Saal, wo im Beisein der hohen Geistlichkeit der Gottesdienst gehalten und der noch in die Bauerntracht gekleidete Landesfürst durch den Bischof von Gurk geweiht wurde. Nach Beendigung der kirchlichen Feier legte der Herzog prächtige Gewandung an und hielt ein feierliches Mahl, bei dem die Inhaber der Hofämter ihres Amtes walteten. Auf dieses Mahl folgte nachmittags die „Huldigung" beim „Herzogsstuhle" auf dem Zollfelde. Auf diesem Stuhle sitzend verlieh der Herzog die Lehen und empfing die Huldigung.

Es ist nun, um auf den rājasūya zurückzukommen, mangels jeglicher Nachricht über den Brauch in den ältesten Schriftwerken der arischen Inder und wegen des Auseinandergehens der uns vorliegenden Quellenberichte nicht möglich, das Ritual des rājasūya zu rekonstruieren, wie er in den ältesten Zeiten der indischen Geschichte geübt worden sein mochte; wir vermögen nur aus verhältnismässig späten Nachrichten, nämlich aus den Darstellungen der Königsweihe im sogenannten „weissen Yajus",[1]) ein Bild zu gewinnen und müssen uns darauf beschränken, an dieses Bild die Schilderung des Brauches in den übrigen Quellen anzureihen.

---

[1]) Auch die Texte des „schwarzen Yajus", die älter als jene des „weissen Yajus" sind (vgl. L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur 1887, S. 89.), handeln vom rājasūya; doch ist ihre Darstellung eine ganz ungeordnete; vgl. Weber, S. 6 fg. — Ueber den „weissen Yajus" s. v. Schroeder, a. a. O.

Der rājasūya, dessen Ritual — wie bei den Indern nicht anders zu erwarten steht — ein ungemein kompliziertes und überladenes ist, zerfällt nach den Texten des weissen Yajus in eine Reihe von einleitenden Feiern, die, über einen grossen Zeitraum verteilt, für unser Thema ohne Belang sind, in den Hauptakt des abhishecanīya, der unserer Salbung entsprechenden „Begiessung" des Königs, und einigen diesem Hauptakte folgenden Feierlichkeiten.

Die „Begiessung" findet beim Mittagsopfer[1]) statt. Der Opfernde, — eben der König — legt auf Geheiss des adhvaryu — Priesters an Stelle der sonstigen Festkleidung eine andere Gewandung an: zunächst ein linnenes Gewand, darüber ein graues Wollengewebe; hierauf wirft er ein Oberkleid um und befestigt einen Turban an der um den Hals hängenden heiligen Schnur.[2]) Dann wird ihm vom Priester ein Bogen mit drei Pfeilen gereicht, mit dem Spruche: „ . . . Von allen Himmelsgegenden her schützet ihn[3])". So gekleidet und ausgerüstet wird er nunmehr den Göttern vorgestellt, schliesslich auch ihm zum Heile die bösen Elemente befriedigt.[4]) Hierauf wird der Opfernde zum Herrn über die Weltgegenden (behufs ihrer Ersiegung: vijayāya) eingesetzt, indem ihn der adhvaryu nach allen Himmelsgegenden hin einen Schritt tun lässt, unter Sprüchen, die beweisen, dass er damit als die Weltgegenden „ersteigend" gedacht wird.[5]) Nunmehr schreitet man zum eigentlichen Weiheakte. Vier Personen vollziehen die feierliche Handlung: Der Priester vorn, die übrigen drei (ein Verwandter, ein befreundeter rājanya, endlich ein Vaiçya, also ein Mann aus der niedersten Volksklasse) hinten.[6]) Nach Beendigung der Weihe handelt es sich darum, den Kandidaten vor jedem Unheil zu schützen und seine Kraft zu stärken.[7]) Da das Vieh als Quelle der Kraft gilt, muss der Opfernde zu ihm eine

---

[1]) Vgl. Weber, S. 41.

[2]) Ueber die Einkleidung des Königs vgl. Weber, S. 44 fg.

[3]) Weber, S. 45.

[4]) Weber, S. 46.

[5]) Weber, S. 47, 48.

[6]) Weber, S. 50, 51.

[7]) Weber, S. 55.

spezielle Beziehung suchen. Zu diesem Zwecke findet ein symbolischer Plünderungs- und Beutezug[1]) statt, einer der charakteristischesten Bräuche des rājasūya-Rituals. Dieser Raubzug wird gegen die Herden der Verwandten des Königs gerichtet. Der Opfernde unternimmt ihn, geleitet von einem Wagenlenker.[2])

Nach diesem merkwürdigen Ritus folgt die feierliche Inthronisation[3]). Der Kandidat wird auf einen erhöhten Sessel gesetzt mit den Worten: „Setze dich auf die Geburtsstätte der Herrschaft"[4]); hierauf berührt der Priester des Königs Brust, händigt ihm für ein folgendes Würfelspiel fünf Würfel ein, und mit dem Spruche: „Hier diese fünf Himmelsgegenden mögen sich dir fügen," schlagen ihn die adhvaryu langsam, schweigend, von hinten mit Stöcken, die von opfermässigen Bäumen stammen.[5]) Nach dieser Ceremonie der Schlägeerteilung wird der König mit den stolzesten Titeln begrüsst. „Unmittelbar an die Erniedrigung, die letzte, die ihm widerfahren soll, die letzte Probe gleichsam, die er zu bestehen hat, schliesst sich hiemit die grösstmögliche Erhöhung."[6]) Nunmehr beginnt das Würfelspiel, ein augenscheinlich alter Bestandteil der Weihe. Hiemit ist die abhishecanīya-Ceremonie beendet. Es folgt eine Schlussfeierlichkeit, bei der der König seine Festgewandung den bei der Weihe fungierenden Priestern einhändigt.

An diese Ceremonie reiht sich, zeitlich von ihr getrennt, ein Sühnritus, die Darbringung der zehn saṃsṛipām havīnshi,[7]) hieran wieder eine daçapeya genannte Feierlichkeit: ein eigenartiger Brauch mit Ahnenprobe und Soma-Trinken. Hiemit ist der rājasūya, soweit es sich um die Texte des weissen Yajus handelt, abgeschlossen.

---

[1]) Weber, S. 56—61.

[2]) Weber, S. 58.

[3]) Weber, S. 62. fg.

[4]) Weber, S. 62, u. Anm. 3.

[5]) S. 63.

[6]) S. 64.

[7]) S. 73 fg.

Wir wenden uns nunmehr zur Schilderung der „Salbungsfeier“ im Aitareya brāhmana,[1]) das, wie Weber ausführt, zum Unterschiede von anderen Ritualwerken, höchst altertümliche Züge[2]) bewahrt hat. Das Ceremoniell des Aitareya brāhmana hat nun im Gegensatz zu den übrigen Quellen die Bestimmung, dass der König, bevor er vom Thronsessel herabsteigt, einen Becher sūra in die Hand bekommt, den er austrinkt.[3]) Während also nach den Texten des weissen Yajus das soma-Trinken des Königs zeitlich vom abhishecanīya absteht, findet hier der solenne sūra-Trunk des Opfernden noch vor dem Verlassen des Thronsessels statt.

Im Aitareya brāhmana findet sich auch noch ein Ritual für eine zweite Art von Königsweihe, bei welcher der Priester vom König einen Schwur fordert, der die Treue des Königs gegenüber dem weihenden Priester garantieren soll.[4]) Erst nach Ableistung dieses Treuschwurs geht die „Salbung“ vor sich.

Von besonderem Interesse ist die Nachricht, die sich im Atharvaveda[5]) über den rājasūya findet. Hier ist die knappe Darstellung des Vaitānasūtra[6]) heranzuziehen. Nach diesen Vorschriften muss der König unter Recitierung eines Liedes einen gepolsterten Sessel besteigen, worauf er „gesalbt“ wird. Zu diesem Liede hat nun das Kauçikasūtram[7]) folgende Vorschrift: Nachdem der Opferer mit dem weihenden Wasser begossen worden, giessen sich König und purohita-Priester je ein Gefäss voll Wasser ein und vertauschen es dann gegenseitig. Weber[8]) bemerkt hiezu, dass man nun eigentlich die Angabe erwarte, dass König und Priester dieses Wasser zur Bekräftigung des folgenden Schwures austrinken mussten; davon sei aber nicht

---

1) S. 107.

2) S. 108, 113.

3) S. 112.

4) S. 115—116.

5) Ueber den Atharvaveda und dessen Alter vgl. v. Schroeder, S. 170.

6) Vaitanas. XXXVI., 1—13; Weber, S. 138.

7) Weber, S. 140.

8) S. 140, Anm. 7.

die Rede, es werde vielmehr für die Bekräftigung des Schwures dadurch gesorgt, dass der Priester den König eine Topfspeise essen lässt.

In welchen Punkten stimmt nun das Ritual der indischen Königsweihe mit der kärntnerischen „Herzogseinsetzung" überein? Die vergleichbaren Momente sind wohl folgende:

1. Nach indischem Ritus entledigt sich der König unmittelbar vor der „Salbungsfeier" seiner Festkleidung und zieht eine andere Gewandung an. Diese Kleidung legt er erst nach Beendigung der „Salbung" ab und händigt sie den ihn weihenden Priestern ein.

Bei der „Herzogseinsetzung" muss der Herzog vor dem Akte, der sich beim Fürstensteine abspielt, sein prächtiges Gewand ausziehen und eine vorwiegend graue,[1]) einfache Kleidung anlegen, der er sich erst nach Beendigung der Feierlichkeit und der sich hieran anschliessenden kirchlichen Ceremonie in Maria-Saal entledigen darf. Der „einsetzende" Bauer, in dem ich — wovon noch die Rede sein wird — den Nachfolger eines heidnisch-slovenischen Priesters erblicken zu dürfen glaube, erhält die einfache Gewandung des Herzogs.

2. Es wird nach indischem Brauche der zu weihende König gleich beim Beginne der „Salbung" durch einen Bogen und drei Pfeile, die man ihm einhändigt, zu den Weltgegenden in Beziehung gebracht. Im weiteren Verlaufe der Feier wird er zum Herrn über die Weltgegenden eingesetzt, indem er nach allen Himmelsgegenden hin einen Schritt tut, um diese so zu „ersteigen".

Nach dem Berichte des Johannes von Victring stellt sich der Fürst, nachdem ihm der Herzogsbauer den Platz geräumt hat, auf den Stein. Er hält das entblösste Schwert in der Hand und wendet sich, dieses schwingend, nach allen Weltgegenden. „Hiedurch zeigt er an, dass er allen ein gerechter Richter sein werde."

---

[1]) Ein graues Wollgewand schreiben auch die Einkleidungsvorschriften des rājasūya vor; vgl. Weber, S. 44.

Wie nahe es liegt, das indische und kärntnerische Ritual in diesem Punkte zu vergleichen, beweist, dass Hillebrandt[1]), ohne die Schwertceremonie der „Herzogseinsetzung“ zu kennen, bei der Erwähnung der indischen Ceremonie der „Ersteigung“ der Weltgegenden das ungarische Krönungsceremoniell direkt in Parallele setzt, welches bestimmt, dass der König auf den Krönungshügel reiten und dort nach den vier Himmelsrichtungen Schwertstreiche führen solle. Mit diesem ungarischen Brauche ist aber, worauf v. Zeissberg[2]) längst hingewiesen hat, der kärntnerische Schwertritus wesensverwandt.

Die Aehnlichkeit dieses Ritus mit der entsprechenden indischen Ceremonie tritt noch in anderer Beziehung zutage. Johannes von Victring deutet den Brauch dahin, dass der Herzog damit seinen Vorsatz, dem Lande ein gerechter Richter zu sein, bekundet habe. Die ungarischen Quellen glauben wiederum, dass der Ritus vom Könige vollzogen werde, zum Zeichen, dass er das Land gegen jeden Feind, aus welcher Gegend er auch komme, verteidigen werde.[3]) H. v. Zeissberg zeigt nun in glücklicher Beweisführung, dass dies die ursprüngliche Bedeutung des kärntnerischen und ungarischen Ritus nicht gewesen sein könne, sondern erweist, dass diese Ceremonien, wie andere von ihm angeführte, verwandte Bräuche anfänglich nur dem Zwecke gedient haben können, die Besitzergreifung der Herrschaft durch die Besitzergreifung der Himmelsgegenden rechtlich zu symbolisieren.[4]) Sonach würde der Schwertritus der „Herzogseinsetzung“ und jener Brauch der indischen „Ersteigung der Weltgegenden“ auch im treibenden Grundgedanken übereinstimmen.

3. Bei der indischen Königsweihe wird der Herrscher auf einen erhöhten Sessel, wie die Quellen sagen, auf die „Geburtsstätte der Herrschaft“ gesetzt; bei den Kärntnern findet ein ähnlicher Brauch statt, sei es nun, dass sich der Herzog auf

---

[1]) vgl. Hillebrandt, Ritual-Literatur, S. 146.

[2]) vgl. Germania (begr. v. Pfeiffer), Bd. 13, S. 437—440; s. auch Grimm, Rechtsaltert., 1. Bd., S. 389 und Anm. 2.

[3]) v. Zeissberg, a. a. O., S. 437.

[4]) vgl. v. Zeissberg, S. 438, 439.

den Fürstenstein, den man allgemein als Herrschaftssymbol fasst, setzt oder stellt.

4. Bei den Indern wird der König nach der Inthronisation von den Priestern mit Stöcken geschlagen. Die Quellen deuten den Brauch in verschiedener Weise. Nach einem von Weber[1]) angeführten Spruche: „Deine Sünden schlagen wir fort, wir führen dich über den Tod hinweg", hätte das Schlagen entsühnend und heilverleihend gewirkt. Nach anderer Meinung würde durch die Schläge, die der „Gesalbte" erhielt, gesichert, dass er fortan nicht mehr geschlagen werden könne, nur selbst schlagen, strafen solle. Weber meint,[2]) dass dieser Schlagritus „für die zur Zeit seiner Entstehung geltende priesterliche Hoheit charakteristisch" sei. „Es liegt", fährt er dann fort, „im übrigen noch immer die Möglichkeit vor, dass es sich um eine gute, alte, volkstümliche Sitte handelte, die noch bis in unseren Ritterschlag fortgelebt hat, nur dass dabei der Vater oder ein Fürst es ist, der den Schlag erteilt, nicht der Priester."[3])

Nach kärntnerischem Brauche versetzt der Herzogsbauer, bevor er vom Fürstensteine weicht, dem Herzog einen leichten Backenstreich. Man hat diesen Ritus in der verschiedensten Weise zu erklären versucht und ihn auch, was ja so nahe liegt, mit dem Ritterschlage verglichen: „Vertrage diesen und keinen mehr!"[4])

Wir können demnach hier eine bemerkenswerte Uebereinstimmung des indischen und kärntnerischen Ceremoniells feststellen; auch die Versuche zur Erklärung dieser Schlagriten ähneln einander.

---

[1]) vgl. Weber, S. 63.

[2]) Oldenberg, Relig. d. Veda, S. 491 widerspricht Weber in diesem Punkte.

[3]) Weber, a. a. O. — In einer anderen Untersuchung spricht Weber, indem er auf diesen Schlagritus des rājasūya zielt, von „diesem Ritterschlage sozusagen"; vgl. Weber, Vedische Beiträge VI: Die Erhebung des Menschen über die Götter im vedischen Ritual u. d. Buddhismus, Berl. Sitz.-Ber. 1897, S. 597.

[4]) vgl. Wiener Jahrbücher der Literatur, Bd. 25, S. 206, Anm. 5, S. 208; Grimm, Rechtsaltertümer 1. Bd., S. 354, Anm.

5. Nicht nur das Ritual der „Herzogseinsetzung“, sondern auch die indische Königsweihe kennt einen vom Herrscher vorzunehmenden solennen Trinkritus. Nach der Sitte der Kärntner hat der Herzog beim Fürstenstein einen Trunk frischen Wassers zu tun. Es ist zwar untunlich, diesen Gebrauch mit dem feierlichen soma-Trinken des Königs bei der oben erwähnten daçapeya-Ceremonie zusammenzustellen, da diese erst nach der „Salbungsfeier“ stattzufinden hatte; hingegen liegt ein Vergleich mit dem sūra-Trunke, den nach dem Aitareya-brāhmana der König vor dem Herabsteigen vom Thronsessel tut, wohl näher. Wollte man daran Anstoss nehmen, dass der sūra-Trunk[1]) eine berauschende Flüssigkeit sei, während doch das Kärntner Ritual quellfrisches Wasser fordere, so könnte man behaupten, dass möglicherweise der oben geschilderte Austausch der Wassergefässe das Pendant zum Wassertrunke der „Herzogseinsetzung“ bilde.

Wie bereits erwähnt wurde, hat Weber zutreffend bemerkt, dass man in dem vom Austausche der Wassergefässe handelnden Berichte die Angabe vermisse, dass nun auch das Wasser aus den vertauschten Gefässen getrunken wurde. Ich gehe soweit, zu vermuten, dass dies auch ursprünglich der Fall gewesen sein dürfte, und dass erst später an die Stelle des Wassertrunkes das gemeinsame Verzehren der Topfspeise trat, oder dass anfänglich zur Solennisierung des Treueschwurs gemeinsames Wassertrinken und Verzehren der Topfspeise üblich war, dass aber in späterer Zeit das Wassertrinken abkam und das „Ueberlebsel“[2]) des Austausches der Trinkgefässe zurückblieb. Man könnte demnach, ohne eine allzugewagte Hypothese aufzustellen, für die älteste Zeit ein gemeinsames Wassertrinken des Königs und des einsetzenden Priesters annehmen.

Um den kärntnerischen Brauch dem indischen völlig anzugleichen, müsste man dann supponieren, dass neben dem Herzog auch der „einsetzende“ Bauer aus dem Hute getrunken habe.

---

[1]) Ueber d. sūra vgl. Oldenberg, S. 369.

[2]) vgl. zur Wahl dieses Ausdruckes Dargun, Mutterrecht und Raubehe (Gierke's Untersuchungen z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch., Bd. 16, 1883), S. 78, Anm. 1; s. auch Leist, Altarisches Jus civile, Bd. 1, S. 73, 292, A. 9.

Wenn man sich hiebei auch nicht auf die Darstellung Sebastian Franck's[1]) berufen dürfte, der den Herzogsbauer den Wassertrunk tun lässt, so könnte man doch — immer natürlich im Hinblick auf den indischen Parallelfall — vermuten, dass auch bei den Kärntnern der Bauer ursprünglich gleich dem Herzog den feierlichen Wassertrunk vollziehen musste, dass jedoch in der Zeit, aus der unsere ältesten Berichte stammen, dieser Zug der Ceremonie bereits in Vergessenheit geraten sei.

Man könnte m. E. noch einen Schritt weiter gehen und, nicht ohne eine gewisse Berechtigung, behaupten, dass auch das indische Ritual nur ein Wassertrinken des Königs, nicht auch des Priesters, gekannt habe. Es ist nämlich in unseren Quellen gar nicht einmal ausdrücklich gesagt, dass zur Bekräftigung des Schwurs auch der Priester von der Topfspeise geniessen müsse, sondern es heisst nur: „Zur Bekräftigung des Schwurs lässt er den König die Topfspeise essen“. Hiezu bemerkt Weber:[2]) „Und isst wohl auch selbst davon“. Dies ist eine Vermutung, die auch unzutreffend sein kann. Man könnte nun annehmen, dass der eben supponierte, später etwa rudimentär gewordene und in Vergessenheit geratene Wassertrunk, analog dem einseitigen Verzehren der Topfspeise durch den König, einstens auch nur vom Könige vorgenommen worden sei, und könnte sich zur Unterstützung vielleicht auf Aitareya brâhmana berufen[3]), wo nur von einem Schwure, den der König dem Priester zu leisten hat, die Rede ist, nicht auch von einem Eide, den der Priester dem Herrscher zu schwören hat. „Denn es muss zwar der Fürst dem Priester die Treue halten, das Gegenteil ist aber nicht unbedingt erforderlich.“[4])

Bei Berücksichtigung dieser Argumentation würde sich die Aehnlichkeit zwischen dem kärntnerischen und dem indischen Brauche nur noch erhöhen.

6. Es wurde soeben des Treuschwurs des Königs gegenüber dem einsetzenden Priester Erwähnung getan. Nach dem

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 88, Anm. 4.

[2]) vgl. Weber, S. 141, Anm. 1.

[3]) Ait.-b. VIII, 15, vgl. Weber, S. 115, 116.

[4]) Weber, S. 142.

Aitar.-brāhm. kann erst nach diesem Treueschwur die „Salbung“ vor sich gehen. Von einem Eidschwur des Herzogs erzählt nun auch die österreichische Reimchronik. Diese berichtet:[1]) Nachdem die auf die Würdigkeit des Herzogs bezüglichen Fragen des Herzogsbauers an die den Herrscher geleitenden Personen zu seiner Befriedigung ausgefallen sind, muss jeder von ihnen sogleich einen Eid schwören, dass seine Antwort wahr sei. Jetzt erst räumt der Bauer seinen Platz. Hierauf muss der Herzog, sobald er den Sitz des Bauers eingenommen, unverzüglich schwören: Friede und Ruhe zu schaffen, gerecht zu richten und am christlichen Glauben festzuhalten.

Bei dieser Gegenüberstellung darf freilich die inhaltliche Verschiedenheit der indischen und der kärntnerischen Schwurformel nicht übersehen werden. Es kann aber, so dürfte man vielleicht sagen, der indische Schwur ursprünglich einen ganz anderen Inhalt, etwa auf die Würdigkeit des Königs bezüglich, gehabt haben und erst später im Sinne der Priesterkaste geändert worden sein.

7. Es war oben von einem symbolischen Raubzuge, welcher der Inthronisation des indischen Ceremoniells vorherzugehen hatte, die Rede. Hiemit liesse sich nun ein merkwürdiges, an die „Herzogseinsetzung“ anknüpfendes Recht in Verbindung bringen, nämlich das sogenannte „Plünderungsrecht der von Rauber[2])“. Es soll darin bestanden haben, dass die v. Rauber, solange der Herzog auf dem Herzogsstuhle die Belehnungen erteilte und Recht sprach, beliebig im Lande plündern und rauben konnten. Die frühesten Nachrichten über dieses „Recht“ tauchen erst bei Hansiz und v. Hormayr auf, also in einer Zeit, wo man bereits das Problem der „Herzogsein-

[1]) vgl. Puntschart, S. 32.

[2]) s. Puntschart, S. 250, 251. — Es entgeht mir nicht, dass das „Plünderungsrecht“ auf den Zeitpunkt der Huldigung, nicht auf den der „Herzogseinsetzung“ bezogen wurde, wodurch jede Vergleichungsmöglichkeit ausgeschlossen wäre; es könnte aber wahrscheinlich gemacht werden, dass dieses Recht — falls es einst wirklich bestanden — sich anfänglich nur auf den Termin der „Einsetzung“ bezogen habe; denn das ähnliche „Brennrecht“ der Portendorfer (Puntsch. S. 240 fg.) wurde ursprünglich auch nur bei der „Einsetzung“ ausgeübt, später aber missverständlich auf den Termin der Huldigung übertragen. Vgl. v. Wretschko, S. 949, Anm. 2.

setzung“ wissenschaftlich zu erörtern begann: die Quellen wissen hierüber nichts zu vermelden. Man könnte nun im Hinblick auf den symbolischen Plünderungszug des rājasūya-Rituals behaupten, dass hier eine von den Quellen als unwesentlich übergangene, aber in der Familientradition der von Rauber getreulich überlieferte Nachricht vorliege, die von einem einstmals, wenn auch vielleicht nur symbolisch geübten Raubrechte dieses Geschlechtes Zeugnis gebe. Es wäre dann wohl nicht schwer, die verbindende Brücke zum indischen Brauche zu schlagen. Man brauchte nur zu behaupten, dass ursprünglich der Herzog gleich dem indischen König einen symbolischen Raubzug zu unternehmen hatte, dass diese Vorschrift später missverstanden wurde, indem man diese Plünderung nunmehr von einer andern, den Herzog anfänglich hiebei wohl nur geleitenden Person vornehmen liess, bis endlich diese ceremonielle Verpflichtung in ein inhaltloses „Recht“ verwandelt wurde.[1]) — — — — — —

Es erhebt sich nunmehr die Frage: Darf auf Grund der eben hervorgehobenen Uebereinstimmungen zwischen den Bräuchen der „Herzogseinsetzung“ und denen des rājasūya auf eine Urverwandtschaft beider Ceremonien geschlossen werden? Die Verlockung, diese Frage in bejahendem Sinne zu beantworten, ist wegen der bezeichneten Parallelpunkte ungemein gross. Da demnach eine Ablehnung der eben gestellten Frage a limine gewiss nicht berechtigt wäre, so glaubte ich auf die grosse Aehnlichkeit der Form beider Institutionen aufmerksam machen und diese Frage zur Erörterung stellen zu müssen. Für dieses Vorgehen musste der eine Umstand besonders massgebend sein, dass slavische und indische Riten[2]) manchmal bis ins kleinste

---

[1]) Am Schlusse dieser Parallelisierung der „Herzogseinsetzung“ und des rājasūya darf wohl auch noch auf den auffallend volkstümlichen Character beider Ceremonien hingewiesen werden; das volkstümliche Element tritt in jedem Zuge der „Einsetzung“ klar zutage; auf die entsprechenden Momente des rājasūya-Rituals macht Weber, S. 1, 3—5, aufmerksam.

[2]) Auch zwischen den Göttergestalten der Slaven und Inder besteht, wie bereits Dobrowsky, Kollar, Hanusch u. a. ausgeführt haben, eine grosse Aehnlichkeit; mögen auch viele der von diesen Autoren hervorgehobenen Parallelen von der modernen kritischen Richtung in der slavischen Mythologie als unzutreffend erwiesen worden sein, so darf doch die These von der Nahverwandtschaft der indischen und slavischen Mythologie auch heute noch aufrecht erhalten werden; über den näheren Zusammenhang

Detail hinein übereinstimmen. So besteht eine auffallende Aehnlichkeit zwischen den indischen und slavischen Hochzeitsgebräuchen[1]), sowie eine überraschende Verwandtschaft der indischen und slavischen Riten beim feierlichen Haarschneiden.[2])

Auf der anderen Seite dürfen aber die gewichtigen Bedenken, die gegen eine Bejahung der oben aufgeworfenen Frage vorgebracht werden können, nicht ausser Acht gelassen werden. Vor allem muss, um diesen Punkt allgemeiner Natur zunächst hervorzuheben, bei einer Vergleichung gerade indischer Bräuche, Mythen, Rechtsinstitutionen mit denen anderer indogermanischer Stämme die grösste Vorsicht befolgt werden. Welch' grosse Zurückhaltung hier geboten ist, beweist das Schicksal der für den ersten Blick anscheinend so festgefügten Prometheuspramantha-Hypothese Adalbert Kuhn's[3]), beweist sattsam die Geschichte der vergleichenden indogermanischen Mythologie. Es ist ferner beim üppig wuchernden Rankenwerke, mit dem der indische Geist alle Vorstellungen und Bräuche umflicht, oftmals ganz unmöglich, das später Entstandene von dem aus indogermanischer Zeit überkommenen Gute zu trennen. Auch zeigt sich nur zu oft, dass Mythen und Bräuche, die den Eindruck erwecken, als stammten sie aus urindogermanischer Zeit, sich bei eindringender Untersuchung als specifisch indisch erweisen.

Zu diesen allgemeinen Bedenken gesellt sich eine Reihe von Einwänden specieller Natur. Vor allem wird man, was die Parallele zwischen dem indischen und kärntnerischen Schwurritus betrifft, einwerfen können, dass die Uebereinstimmung

---

zwischen dem Götterglauben der Slaven und Iranier, die ja ihrerseits den Indern so nahe stehen, vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte (1897), 2. Bd., S. 471.

[1]) vgl. M. Winternitz, das altindische Hochzeitsritual nach dem Apastambīya-Grihyasūtra etc., Denkschriften d. kais. Ak. d. Wiss. z. Wien, phil. hist. Cl., 40. Bd. (1892), S. 62, 75.

[2]) vgl. J. Kirste, „Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden", in d. Analecta Graeciensia, Festschr. z. 42. Versamml. deutsch. Phil. und Schulmänner in Wien (1893), S. 55, 56.

[3]) vgl. Oldenberg, Die Religion d. Veda u. d. Buddhismus, Deutsche Rundschau, Bd. 85, S. 196, 198 f.

gerade in diesem Punkte nicht so verwunderlich wäre, da ja Eidesleistungen eines neuen Herrschers beim Regierungsantritte gar nichts Seltenes seien[1]). Dieser Einwand wird ohne weiteres als berechtigt anerkannt werden müssen. Auch bei der Nebeneinanderreihung des Rechtes der von Rauber und des Plünderungszuges des rājasūya-Rituals ist ein grosses Mass von Behutsamkeit am Platze. Puntschart[2]) ist der Meinung, dass das „Recht“ der von Rauber niemals bestanden habe, dass wir es vielmehr mit einem in später Zeit frei erfundenen genealogischen Märchen zu tun hätten. Ich glaube, man wird hier Puntschart's Meinung vollkommen beipflichten müssen.[3])

Die Frage, ob die Aehnlichkeit zwischen dem rājasūya und der „Herzogseinsetzung“ auf Urverwandtschaft beruhe, dürfte man wohl nur dann mit einiger Bestimmtheit zu bejahen wagen, wenn sich feststellen liesse, dass im ur-indischen rājasūya-Ritual, von dem uns natürlich keine Berichte vorliegen, folgende Bräuche geübt worden seien:

1) Wechsel der Kleidung für die Einsetzungsfeierlichkeit.
2) Besitznahme der vier Himmelsgegenden.
3) Inthronisation auf einem Thronsessel.
4) Schlagen des Königs mit Ruten.
5) Trinken aus einem Wassergefäss seitens des Königs zur Bekräftigung seines Treueschwurs gegenüber dem Priester.

Hievon darf man wohl nur die sub 2 und 3 angeführten Bräuche als allen Berichten gemeinsam bezeichnen. Von diesen Riten liesse sich also vielleicht mit einiger Berechtigung behaupten, dass sie bereits im ältesten Ritual der indischen Königsweihe vorkamen; dasselbe könnte man zur Not auch noch vom

---

[1]) Es darf übrigens auch bemerkt werden, dass die Schwurceremonie des rājasūya mit den bei der Herrscherweihe anderer Völker gebräuchlichen Eidesriten überhaupt kaum wird in eine Reihe gestellt werden dürfen. Der ndische Brauch ist augenscheinlich mit dem beim soma-Opfer geübten Treueschwur des Opfernden und seiner Priester (Oldenberg, Rel. d. V., S. 330, 502) inhaltlich verwandt; deshalb kann eine Annahme, wie die oben (S. 14) supponierte, dass der indische Treueschwur an die Stelle einer Angelobung der Herrscherpflichten getreten sei, kaum auf Beifall rechnen.

[2]) vgl. Puntschart, S. 251.

[3]) Der gleichen Ansicht ist v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. oest. Gesch. 23. Bd., S. 325.

Einkleidungsritus annehmen. Hingegen wissen von einem Schlagritus nur die Yajus-Texte, die übrigen Quellen schweigen hierüber völlig; umgekehrt berichten wieder die Texte des weissen Yajus nichts von einem Austausch der Wassergefässe oder gar von einem Wassertrunke des Königs allein. Man müsste also wegen des Auseinandergehens der Quellen den einen Bericht aus dem andern zu ergänzen versuchen und annehmen, dass der Schlagritus und die Wasserceremonie bereits im urindischen Ritual vorgekommen seien, dass aber später die Vorschrift über die Schläge in dem einen, jene über den Wasserritus in dem anderen Teile der Quellen in Vergessenheit geraten sei.

Gegen diese Behauptungen lassen sich nun schwerwiegende Bedenken erheben. So kann — und wird wahrscheinlich auch — in der indischen Wasserceremonie ein Brauch vorliegen, der erst einer verhältnismässig späten Zeit, der Periode des überragenden Priestereinflusses, angehört; so dürfte der Schlagritus ein Brauch sein, der aus der nämlichen Epoche stammt und die Unterordnung des Königtums unter den Priesterstand versinnbildlichen soll. Und selbst wenn man mit Oldenberg[1]) gegenüber Weber annimmt, dass dem Ritus kein „Beigeschmack von Canossa" anhaftete, so kann er doch eine priesterliche Zutat sein, mit der man eine Lustration des Königs bezweckte.[2]) Ganz anders stünde es freilich um die Frage, ob die Aehnlichkeit zwischen dem rājasūya und der „Herzogsein-

---

[1]) Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 491, Anm. 6.

[2]) Ueber lustrierende Schlagriten vgl. Mannhardt, Mythologische Forschungen, hgeg. v. H. Patzig, in „Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Culturgesch. d. germ. Völker", Bd. 51, S. 81, 82, 113—153; Oldenberg, a. a. O. — Für die Annahme, dass der Schlagritus des rājasūya-Ceremoniells ein Lustrationsbrauch gewesen sei, spricht der Umstand, dass ausdrücklich vorgeschrieben wird, die Schlaghandlung solle schweigend vollzogen werden. Ueber das Requisit des Schweigens beim Opferakt vgl. statt vieler anderer U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Germanistische Abhandlungen, hgeg. v. K. Weinhold, III. Bd., S. 27, 71, 119; Hermann, Lehrbuch d. gottesdienstl. Altertümer d. Griechen (1846), S. 126. — Man beachte auch, dass die Stöcke, mit denen der König geschlagen wird, von „opfermässigen" Bäumen genommen werden mussten; vgl. hierzu A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, zweiter Abdruck (1886), S. 159—169.

setzung“ auf Urverwandtschaft beruhe, wenn uns vom Schlagritus und der Wasserceremonie in sämmtlichen indischen Berichten erzählt würde, von den übrigen Riten hingegen nur in einigen von diesen. Man dürfte dann aus dem Umstande, dass alle Quellen von jenen beiden Riten melden, vielleicht folgern, dass sie bereits dem Ritual der urindischen Königsweihe angehörten und könnte nun sagen, dass der kärntnerische und der urindische Ritus nicht bloss in Zügen, die gewissermassen aus dem Charakter einer Einsetzungsfeierlichkeit sich von selbst ergeben, übereinstimmen, was noch nicht zur Annahme einer Urverwandtschaft zwinge, sondern auch in ganz individuellen Zügen, die nach unserer heutigen Anschauung wenigstens, nicht aus dem Wesen einer Herrschereinsetzung resultieren. Dass der Thronkandidat einen Sitz besteigt, dass er während der Einsetzungsceremonie eine eigene Feierkleidung trägt, oder dass er einen Schwur zu leisten hat, scheint uns keineswegs verwunderlich, wohl aber, dass er Schläge erhält oder dass er just einen Trunk Wassers tun soll. Das sind Gebräuche, die nicht mit zwingender Notwendigkeit aus dem Gedanken der Herrschaftsübertragung herauswachsen, aber gerade bei ihnen besteht, wie gezeigt wurde, der Verdacht, dass es sich um Riten einer wenn auch altertümlichen, so doch nicht urindischen Zeit handelt.

Hiezu fügt sich nun noch ein gewichtiges Moment, das bisher bei der Erforschung der „Herzogseinsetzung“ fast von allen Autoren — auch von Puntschart — übersehen wurde. Dieses Moment, das, wie sich zeigen wird, auch noch in anderer Beziehung für die Untersuchung der Fürstenstein-Ceremonie von grösserer Bedeutung sein dürfte, ist geeignet, die Wahrscheinlichkeit einer Urverwandtschaft zwischen dem rājasūya und der „Herzogseinsetzung“ noch weiter herabzumindern. Bekanntlich berichtet Johannes von Victring, dass der Herzog auf dem Fürstensteine mit entblösstem Schwerte nach allen Weltgegenden Streiche geführt habe. Dieser Ritus ähnelt, wie schon erwähnt wurde, sehr der indischen „Ersteigung“ der Himmelsrichtungen und kehrt in fast der nämlichen Weise im ungarischen Krönungsceremoniell wieder. Nun ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass jene Schwertceremonie nicht bloss bei der „Herzogseinsetzung“ und der ungarischen Krönung eine Rolle spielte.

Die Kenntnis dieser interessanten Tatsache vermittelt die beachtenswerte Abhandlung H. v. Zeissberg's[1]) „Hieb und Wurf als Rechtssymbole in der Sage." Aus dieser Untersuchung erfahren wir, dass von einem gleichen Ritus in einer an die Person Cola Rienzi's geknüpften sagenhaften Erzählung die Rede ist. Rienzi habe, so lautet die Sage, nachdem er in den Ritterstand aufgenommen worden, den Titel eines Tribunus und Augustus sich beigelegt und hierauf kraft der ihm übertragenen Gewalt den Papst nach Rom vorgeladen. Sodann habe er das Schwert aus der Scheide gezogen und zur Bezeichnung der drei Weltteile drei Schläge in die Luft geführt, mit dem Ausspruche: „Das ist mein, das ist mein und das ist auch mein".[2]) v. Zeissberg lenkt sodann die Aufmerksamkeit auf einen spanischen Brauch, von dem hier wegen seiner offenkundigen Verwandtschaft mit dem kärntnerischen Schwertritus ausführlicher berichtet werden soll.[3]) In einer spanischen Chronik des 14. Jahrhunderts wird über die Krönung Alphons IV. von Aragon folgendes erzählt: „Bei der Krönungsmesse . . . . nahm der König das Schwert . . . . und gürtete es sich selbst um; hernach zog er es aus der Scheide und schwang es dreimal, und indem er es das erstemal schwang, erklärte er allen Feinden des katholischen Glaubens den Krieg, beim zweitenmale versprach er Waisen, Unmündige und Frauen zu schützen, beim drittenmale verhiess er Gerechtigkeit sein Lebtag dem Höchsten wie dem Niedrigsten." Im Anschluss an diesen spanischen Ritus schildert v. Zeissberg die Schwertceremonie der ungarischen Königskrönung.[4]) Schon während der Messe wird dem König das Schwert gereicht, das er dreimal vor sich und auf beide Seiten streicht . . . . Nach geschehener Krönung . . . . besteigt der neue König ein Pferd und reitet den Krönungshügel . . . . . hinan. Dort . . . zieht er das Schwert . . . aus der Scheide und, gegen Osten gewendet, führt er den ersten

---

1) vgl. Germania, Bd. 13, S. 401—444; diese von der rechtshistorischen und volkskundlichen Forschung fast ganz unberücksichtigt gelassene Untersuchung wird, obzwar sie einen sehr bemerkenswerten Versuch zur Deutung der „Herzogseinsetzung" bringt, von Puntschart nirgends erwähnt.

2) vgl. v. Zeissberg, S. 436.

3) s. v. Zeissberg, S. 437.

4) s. v. Zeissberg, S. 437 f.

Streich, gegen Westen den zweiten und so fort gegen Süden den dritten und gegen Norden den vierten . . . .". Ein ähnlicher Brauch fand, wie v. Zeissberg bemerkt, auch in Polen[1]) statt. Hier reichte bei der Krönungsmesse der Erzbischof dem König das Schwert, „womit dann derselbe erst gegen den Altar, darnach . . . . . gegen alle Teile der Welt ein Kreuz gemacht . . . . . Ganz entsprechend den Feierlichkeiten der ungarischen Krönung verfügte sich der polnische König am folgenden Tage . . . . . . nach dem Rathause, wo ihm der Magistrat von Krakau huldigte . . . . Sodann nahm der König das blosse Schwert . . . ., hieb damit stehend gegen die vier Ecken der Welt, setzte sich wieder nieder und schlug einige Bürger zu Rittern . . . . . Schliesslich bespricht v. Zeissberg noch den Schwertritus der kärntnerischen „Herzogseinsetzung".[2])

Die Ausführungen v. Zeissberg's bedürfen nun noch einer Ergänzung. Vor allem darf erwähnt werden, dass auch bei der Krönung Karl's II. von Sicilien (29. Mai 1289) der Brauch der drei Schwerthiebe geübt wurde.[3]) Sodann aber muss der bei v. Zeissberg ganz übersehene Umstand in Erwägung gezogen werden, dass das Ceremoniell der mittelalterlichen Kaiserkrönung eine Schwertceremonie aufweist, die den geschilderten Schwertriten, besonders dem spanischen und italienischen, sehr ähnlich ist und wahrscheinlich der Urtypus aller angeführten Bräuche, auch des kärntnerischen, sein dürfte.[4])

Diese Schwertceremonie der Kaiserkrönung ging folgendermassen vor sich: Der Papst nimmt von den auf dem Altar des

---

[1]) s. v. Zeissberg, a. a. O.

[2]) vgl. v. Zeissberg, S. 439 f.

[3]) vgl. L. H. Labande, Cérémonial Romain de Jacques Cajétan (Bibliothèque de l'école des chartes LIV, 1893), p. 73. — Der Ritus wurde auch bei der Krönung Friedrichs III. von Dänemark (1648) vollzogen; s. Lünig, Theatrum ceremoniale, 1. T., (1719), S. 1385.

[4]) vgl. A. Diemand, Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II., 1894, (Historische Abh., hgeg. v. Heigel und Grauert, 4. Heft) S. 84. — v. Zeissberg (S. 441) bemerkt zwar, dass der Ritus der Schwerthiebe bei der letzten römisch-deutschen Kaiserkrönung, bei jener Karls V. zu Bologna, begegne, es ist ihm aber entgangen, dass der Brauch schon einige Jahrhunderte früher bei den Kaiserkrönungen geübt wurde.

heiligen Petrus liegenden Insignien zuerst das entblösste Schwert, reicht es dem Kaiser, spricht das Gebet, steckt das Schwert dann in die Scheide und hängt es dem Kaiser um. Dieser zieht es sodann aus der Scheide, schwingt es dreimal kräftig[1]) und steckt es dann wieder in die Scheide.[2])

Wenn man bedenkt, dass das Ritual der Kaiserkrönung ganz von selbst -- man möchte sagen: durch das eigene Schwergewicht — vorbildlich[3]) werden musste für das Krönungsceremoniell der übrigen christlichen Reiche, und wenn man andererseits die grosse Aehnlichkeit der bei v. Zeissberg angeführten Bräuche mit der Schwertceremonie der Kaiserkrönung sich vor Augen hält, so wird man zur Annahme gedrängt, dass wir es bei diesem Ritus mit dem Urbilde der oben geschilderten Bräuche zu tun haben. Nur so wird es verständlich, dass ein und die nämliche Ceremonie in der italienischen Rienzi-Sage, im Krönungsceremoniell der Spanier, Sicilianer, Polen und Ungarn,[4]) und bei der kärntnerischen „Herzogseinsetzung" uns entgegentritt. Auf diesem Wege der Entlehnung hat der Ritus in den einzelnen Ländern verschiedene Ausgestaltungen erfahren — man hat beispielsweise bei den Ungarn und Polen sozusagen eine Ver-

---

[1]) „viriliterque ter illum vibrat", wie der aus dem 14. Jh. (Diemand, S. 34) stammende, nach Diemand's allerdings nicht unbestrittener Annahme (S. 32) auf die Krönung Otto's IV. zu beziehende Ordo des Cod. Vat. 4748 sagt; vgl. Diemand, S. 84. Aehnlich die bei Diemand, S. 28 fg. angeführten Ordines 11, 12, 14; siehe auch die Worte Gottfried's von Viterbo, des Kanzlers und Notars Friedrichs I. bei Diemand, S. 91 und jene des Papstes Jnnocenz IV. ebendort, S. 84, Anm. 1.

[2]) Der Ritus der Schwerthiebe ist in nur wenig veränderter Form auch bei der späteren deutschen Kaiserkrönung geübt worden; vgl. H. v. Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jh., Bd. 1., S. 9: „Noch immer schwenkt der Herold bei der Krönung das Kaiserschwert nach allen vier Winden, weil die weite Christenheit dem Doppeladler gehorche."

[3]) vgl. Diemand, S. 44 fg., S. 84, Anm. 1.

[4]) Von Rom schickte schon Silvester II. eine Krönungsformel nach Ungarn; vgl. Waitz, Formeln der deutschen Königs- u. d. römisch. Kaiserkrönung v. 10.—12. Jh.; Abh. d. kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Jg. 1873, S. 27, Anm. 1.

doppelung[1]) vorgenommen –, auf diesem Wege hat auch der Brauch Eingang gefunden ins kärntnerische Herzogsrecht.[2])

Dass die Schwertceremonie der „Herzogseinsetzung“ ein entlehnter Ritus sei, darauf weist auch noch ein anderer Umstand hin: es bedeutet nämlich dieser Brauch einen Bruch im ganzen Gefüge des „Einsetzungsaktes“. Man bedenke nur: vor der Ceremonie am Fürstenstein wird dem Herzog seine fürstliche Kleidung abgenommen und ihm die slavische Bauerntracht angelegt. Erst am Nachmittag, vor der Huldigung, darf er sich wieder im herzoglichen Gewande zeigen. Dass ihm mit der vornehmen Kleidung auch die Waffen weggenommen wurden, ist selbstverständlich. Und nun stelle man sich vor, dass der in die Bauerntracht gekleidete, einen Stock tragende Herzog, nachdem ihm der Bauer den Backenstreich verabreicht, ein Schwert ergreift und die ceremoniösen Streiche führt! Das bedeutet einen Misston im ganzen Gemälde, und auch deshalb ist es geboten, eine Entlehnung anzunehmen.

Wir dürfen vielleicht vermuten, dass jene Persönlichkeit, welche die Entlehnung veranlasste, die Notwendigkeit empfand, im Schauspiel der „Herzogseinsetzung“ eine Ceremonie einzufügen, welche die im späteren Mittelalter manchen bereits lächerlich[3])

---

[1]) In Ungarn und Polen folgt der kirchlichen noch eine (in Ungarn fast, in Polen ganz gleiche) weltliche Schwertceremonie. In Kärnten fehlt der kirchliche Ritus ganz.

[2]) Darf man aus dem Umstande, dass die österreichische Reimchronik vom Schwertritus nichts vermeldet, schliessen, dass die Entlehnung nach der Abfassung dieses Berichtes (um d. J. 1301, s. Puntschart, S. 40) und vor der Niederschrift des Werkes des Joh. v. Victr. (1341, s. Puntschart S. 53) erfolgt sei, dass demnach bei der „Einsetzung“ Otto's des Freudigen (1335) der Ritus zum erstenmal in Kärnten geübt worden sei? Auf jeden Fall aber kann die Ceremonie, da sie in kirchlichen Riten ihr Urbild hat, erst nach Befestigung der deutsch-christlichen Herrschaft in Kärnten und zwar, sofern die Ausführungen Diemands über das zeitliche Verhältnis der verschiedenen ordines richtig sind (vgl. jedoch Waitz-Seeliger, Deutsche Verfassungsgeschichte, VI. Bd., 2. Aufl., S. 234), nicht vor dem 12. Jahrh. entlehnt worden sein, da der Ritus des Schwertschwingens, wenigstens soweit ich sehe, bei der Kaiserkrönung vor dem 12. Jh. nicht nachweisbar ist. Im Gegensatz hiezu sind v. Wretschko (S. 939) und Puntschart (S. 273) geneigt, den Schwertritus in die slavische Zeit zurückzudatieren.

[3]) vgl. Puntschart, S. 78.

erscheinende Stellung des Herzogs bei der ganzen Handlung verbessern sollte. Bei dieser Einfügung der Schwertceremonie handelte es sich nun nicht um eine direkte Aenderung der alten Bräuche, an denen die Kärntner so zähe festhielten, sondern um eine Zutat, die sie sich um so eher gefallen lassen konnten, als man, wie die Bemerkung des Johannes von Victring beweist, in den Schwertstreichen eine symbolische Angelobung der richterlichen Pflichten des Herzogs erblickte. — — —

Wenn sonach beim kärntnerischen Schwertritus ein Brauch vorliegt, der erst in verhältnismässig später Zeit im Schauspiel der „Einsetzung“ Aufnahme fand, so fällt ein weiteres bedeutungsvolles Moment hinweg, das die Annahme, rājasūya und „Herzogseinsetzung“ seien urverwandt, hätte unterstützen können. Man wird deshalb nunmehr ruhig behaupten dürfen, dass ein historischer Konnex zwischen diesen beiden Ceremonien nicht bestehe.

Ein zweifacher Gewinn, so glaube ich, ergibt sich aus den vorstehenden Ausführungen für die Erschliessung des Problems der „Herzogseinsetzung“. Wir haben erkannt, dass es einem gefährlichen Irrlicht folgen hiesse, wollten wir das Rätsel der kärntnerischen Ceremonie aus dem rājasūya-Ritual deuten. Zugleich ist es uns aber auch gelungen, im Bilde der „Herzogseinsetzung“ einen Zug zu tilgen, der die Einheitlichkeit des Gemäldes störte.

So bietet sich nunmehr die Gelegenheit dar, die eben von einer späteren Zutat gereinigte Fürstenstein-Ceremonie unter einem einheitlichen Gesichtspunkte betrachten zu können.

II.

Kritik der bisher vorgebrachten Lösungsversuche.

Es wurde bereits festgestellt, dass die Kritik die Hauptthese des Puntschart'schen Werkes mit ziemlicher Entschiedenheit abgelehnt hat. Worin bestand diese These? Sie suchte die seltsame Form der „Herzogseinsetzung“ aus altkärntnerischen wirtschaftlichen Kämpfen zu erklären, man möchte sagen: als einen geschichtlichen Niederschlag des von Puntschart in enger Anlehnung an Peisker's wirtschaftsgeschichtliche

Forschungen[1]) angenommenen Kampfes zwischen dem slavischen Bauerntume Kärntens und dem gleichfalls slavischen „Hirtenadel“ der Supane. In diesem Ringen um Grund und Boden waren nach Puntschart's Vermutung die Bauern siegreich geblieben, und die auf diesen Sieg gegründete Vormachtstellung des Bauernstandes kam nun nach seiner Ueberzeugung in den Vorgängen am Fürstenstein, die ihm die Einsetzung eines „Bauernfürsten“ bedeuten, zu dramatisch-lebendigem Ausdruck. Diese von Puntschart mit soviel Scharfsinn und Kombinationsgabe konstruierte Hypothese hat nun zwar, wie erwähnt wurde, vor dem eindringenden Auge kritischer Ueberprüfer keine Gnade gefunden, aber die Grundbasis seiner Hypothese, seine juristische Auffassung vom Wesen der Ceremonie hat die Kritik — zumal die rechtshistorische, die durch Pappenheim und v. Wretschko repräsentiert wird — unangetastet gelassen, ja sie hat diese vielmehr noch zu vertiefen, noch sicherer zu fundieren gestrebt. Diese Grundauffassung, die übrigens auch sämmtliche vor dem Erscheinen des Puntschart'schen Werkes aufgestellten Hypothesen zur Erklärung des Brauches beherrscht, geht dahin, dass in den Vorgängen am Fürstensteine der Rechtsakt der Herrschaftsübertragung, der „Einsetzung“ des Herzogs zu erblicken sei. Puntschart hat, wie dies bei seiner wissenschaftlichen Stellung nicht anders zu erwarten stand — er ist ja der erste Rechtshistoriker, der sich mit diesen Bräuchen eingehend beschäftigt hat — diese Grundauffassung juristisch aufs schärfste, schärfer und klarer als alle seine Vorgänger, herauszuarbeiten versucht und sich bei diesem Streben selbstverständlich auch veranlasst gesehen, den Rechtsakt der „Einsetzung“ von den Vorgängen beim Herzogsstuhl, dem zweiten steinernen Denkmal des kärntnerischen Herzogsrechtes, strenge zu sondern. Erschien ihm die Ceremonie am Fürstenstein als der Akt der „Einsetzung“, so sah er in den Geschehnissen beim Herzogsstuhl die Rechtshandlung der „Huldigung“. „Die Förmlichkeiten der Einsetzung in Karnburg genügen noch nicht, damit der Herzog

---

[1]) vgl. J. Peisker, Zeitschr. f. Social- und Wirtschaftsgeschichte, 5. Bd., S. 329—380, der seinerseits wieder von Hildebrand's unhaltbaren Theorien über den altgermanischen Hirtenadel beeinflusst ist; vgl. Rachfahl, Liter. Centralbl., Jg. 1900, Sp. 189; derselbe, Jahrbücher f. Nationaloek. u. Statistik, Jg. 1900, S. 202 fg.

die Lehen verleihe und Recht spreche, sondern es bedarf dazu noch des Sitzens auf dem Lehn- und Richterstuhl des Landes. Um Lehensherr und Richter zu sein, muss der Herzog in diesen Funktionen vor dem Volke erscheinen."[1]) Zur vollgiltigen Ausübung der Herrscherrechte ist nach Puntschart demnach die Vornahme der Ceremonien am Fürstenstein und am Herzogs-

[1]) Puntschart (S. 144) beruft sich bei seiner Behauptung, dass der Herzog, um als rechtmässiger Lehensherr und Richter zu erscheinen, auf dem Herzogsstuhle, dem Lehn- und Richterstuhl des Landes, sich in feierlicher Weise niedergelassen haben müsse (der gleichen Meinung v. Ankershofen, Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie, Klagenfurt 1856, 3. Jg., S. 49), auf Johannes von Victring (VI, 3), der von Herzog Otto dem Freudigen sagt: „... ut fluctuationes Karinthianorum dissolveret, qui dicunt nullum principem terre sue posse concedere feoda vel judicia exercere, nisi in eo priscarum consuetudinum lex servetur, ut scilicet super sedem suam sollempniter collocetur". Pappenheim (S. 313) hält dafür, dass diese Aeusserung des Joh. v. Victr. auf die „Einsetzung" am Fürstenstein zu beziehen sei, die von dem Abte auch an anderer Stelle (Puntsch. S. 48) als „in sede poni" bezeichnet werde. Ich vermag Pappenheim, dem v. Wretschko, S. 949, Anm. 2 folgt, hier nicht beizupflichten und meine, dass Puntschart die Worte des Abtes mit vollem Rechte auf das Sitzen am Herzogsstuhl bezogen habe. Der Umstand, dass Joh. v. Victring von der durch die solenne Stuhlbesteigung bedingten Rechtswirksamkeit der Lehensverleihungen und der richterlichen Tätigkeit des Herzogs spricht, beweist, dass er damit auf den Herzogsstuhl, der ja wirklich der Richter- und Lehensstuhl des Landes war, gezielt habe. Das auf die „Einsetzung" bezügliche „in sede poni" kann gegen Puntschart nicht ins Treffen geführt werden, da ja der Abt, wie nur selbstverständlich, auch von dem Herzogsstuhl als „sedes tribunalis" (vgl. die Boehmer'sche Ausgabe des Joh. v. Victr., Fontes rerum Germanicarum, I. Bd., S. 320) spricht. Auch die Hinzufügung von „suam" zu „sedem" zeugt für Puntschart's Auffassung. Der Fürstenstein (diese Bezeichnung taucht erst 1632 auf, Puntsch., S. 16) wird nirgends als „des Herzogs Stuhl" bezeichnet; er wird vielmehr geradezu „pauern stuell zu Khernburg" (Bericht der Kärntner Landstände bei Puntschart, S. 95) genannt; hingegen lag es für den Abt viel näher, von dem Herzogsstuhle, den er als „solium ducatus Karinthie" (VI, 11, Boehmer, S. 441) bezeichnet, als einem dem Herzog zugehörenden Sitze zu reden. Dementsprechend sagt denn auch der genannte Bericht der Landstände (Puntsch., S. 93) vom Herzog mit Bezug auf den Herzogsstuhl: „Nochmalls reith er zu seinem stuell in Saalfelt"; vgl. ferner den Lehenbrief Ernst's des Eisernen dd. St. Veit 1414 März 25 (bei Puntsch., S. 110, A. 5): „zu leihen auf unserm stul bey Zol", den Lehenbrief von gleichem Datum (Puntsch., S. 111, A. 5 v. S. 110): „zu leihen auf unsserm stuel bey Zol", „so wür auf dem obgenanten unssern stuel gesetzt sein", endlich das für Martin Mordax ausge-

stuhl notwendig. Die „Einsetzung“ für sich allein würde nicht genügen.

Es ist bislang noch keinem Forscher beigefallen, die Tragfähigkeit der eben geschilderten Grundbasis aller bisher vorgebrachten Erklärungsversuche: dass nämlich in den Vorgängen beim Fürstenstein die „Einsetzung“ des Herzogs erblickt werden müsse, zu bezweifeln; und doch hätte der Umstand, dass keiner dieser Lösungsversuche zum Ziele geführt hat, allein schon zur Aufwerfung der Frage führen müssen, ob denn jene Basis überhaupt zuverlässig sei. Wenn man nun daran geht, diese Frage ernstlich aufzurollen, so gelangt man zum Ergebnis, dass die bisher gewählte Fundamentierung auf sehr schwankem Untergrunde ruht. Es wird deshalb das Beginnen, diese Grundpfeiler auszuwechseln und auf einer gesicherteren Unterlage eine erneute Lösung des Problems anzustreben, nicht als ein überflüssiges, nutzloses angesehen werden können.

Was hat man eigentlich zum Beweise für die Richtigkeit der eben skizzierten Grundannahme angeführt? Ich lasse hier Puntschart das Wort, der ja bisher das Beste, was zu ihrer Verteidigung gesagt werden kann, vorgebracht hat. Nach ihm wird der Herzog vom Herzogsbauer, den er als einen Repräsentanten des Volkes auffasst, in den Besitz des Landes und der Herrschaft eingesetzt. Wir werden auf diese Annahme noch einmal im Laufe dieser Untersuchung zu sprechen kommen und dort wie hier in Uebereinstimmung mit Pappenheim[1]) konstatieren müssen, dass der Behauptung, der Herzogsbauer habe in der Rechtsstellung eines Stellvertreters des Volkes gehandelt, jeder Halt fehle. Puntschart kann hiefür aus den Quellen einen überzeugenden Beweis nicht erbringen und muss sich bloss auf die vermeintliche innere Wahrscheinlichkeit seiner

---

stellte Privileg ddo. St. Veit 1414 März 26: „als wir auf unsern stuel bey Zoll sein gesessen“ (Puntschart, S. 243). Im Lehenbrief Herzog Leopold's III. ddo. Graz 1382 September 27 für Hermann Portendorfer (s. Puntsch. S. 242) heisst es u. a.: „ . . und das preenambt in Kherndten, bei unsern stul, das darzue gehort“. Dass unter diesem „stul“ der Herzogsstuhl zu verstehen sei, kann nach den eben angeführten Belegen aus den Lehenbriefen Ernst's des Eisernen nicht bezweifelt werden; vgl. v. Jaksch, Mitt. d. J. f. oest. G., 23. Bd., S. 319.

[1]) vgl. Pappenheim, S. 311.

Annahme stützen. Er hat auch zum Beweise für die Richtigkeit seiner Auffassung von der Rechtsstellung des Herzogsbauers den Ritus des Backenstreiches heranziehen zu dürfen geglaubt. „Der Bauer erscheint darin als berechtigt zur Uebertragung der Gewalt an den Herzog, welche dadurch sinnenfällig als eine legitime dargestellt wird“.[1]) Es wird sich uns zeigen, dass diese Deutung des Backenstreichritus aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen, nicht zutreffen kann. Ist es also schon um diese Ausgangspunkte nicht sonderlich gut bestellt, so erhöht sich die Unwahrscheinlichkeit der Hypothese Puntschart's, wenn wir seine Behauptung vernehmen, dass der Herzogsbauer dadurch, dass er den Fürstenstein dem Herzog abtrete, diesen in den Besitz des Landes und in die Herrschaft einsetze. „Der Besitz des Steines symbolisiert nämlich den Besitz des Landes.“[2])

Welche Beweismomente vermag Puntschart für diese eben angeführte Behauptung vorzubringen? Er meint: deshalb, weil der treibende Rechtsgedanke im Akte am Fürstensteine die Uebertragung des den Besitz des Landes symbolisierenden Steines sei, sei auf ihm das Landeswappen eingehauen gewesen; deshalb habe man auch gesagt, der Herzog „empfange vom Bauer das Land“ oder „das Recht“, „erhalte“ von ihm „das Land zu Lehen“ u. s. w.; „daher endlich sitzt der Bauer auf dem Steine, bevor er ihn dem Herzog einräumt, und dieser stellt sich auf ihn, nachdem er ihn empfangen.“[3])

Diese eben angeführten Gründe können die Annahme, dass der Besitz des Steines den Besitz des Landes symbolisiert habe, keineswegs rechtfertigen. Der Umstand, dass auf dem Fürstenstein das Landeswappen eingegraben war, kann zu Gunsten Puntschart's nicht in's Treffen geführt werden. Selbst wenn das Wappen seit unvordenklichen Zeiten angebracht gewesen wäre, so braucht man darum durchaus noch nicht anzunehmen, dass diese Einmeisselung deshalb erfolgt sei, weil man den

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 142.

[2]) vgl. Puntschart, S. 136; Pappenheim (S. 311) und v. Wretschko (S. 955, A. 2) stimmen Puntschart hier vollkommen bei.

[3]) vgl. Puntschart, a. a. O.

Stein als ein Herrschaftssymbol auffasste. Nichts natürlicher, als dass man an einem so ehrwürdigen Objekte, an dem ein so bedeutungsvoller, das ganze Land lebhaft interessierender Akt stattfand, das Landeswappen anbrachte! Das Wappen auf dem Fürstensteine kann uns nicht den geringsten Aufschluss geben über den eigentlichen Zweck des Steindenkmals; überdies ist es erst in ziemlich später Zeit eingemeisselt worden, wo sich der ursprüngliche Rechtsgehalt des Aktes bereits verflüchtigt hatte.[1])

Was endlich die in unseren Quellen vorkommenden Redensarten vom Empfang des Landes aus der Hand des Bauers betrifft, so darf hierüber folgendes bemerkt werden. Wenn auch unter den Autoren, die diese Wendungen gebrauchen, sich der Reimchronist und Johannes v. Victring befinden, so kann auch hierin ein zwingendes Argument nicht erblickt werden; denn wenn wir schon den Angaben, die diese unsere besten Quellen über die Einzelzüge der „Herzogseinsetzung" bringen, mit kritischem Auge gegenübertreten müssen, wenn schon hier ein gewisses Mass von Misstrauen geboten ist, um wie viel mehr dort, wo wir erfahren, was jene Autoren oder ihre Zeit über den Rechtsgehalt des Aktes gedacht haben![2]) Dadurch, dass wir wissen, welche Anschauung hierüber in jener Zeit, da diese Quellen abgefasst wurden, herrschte, wird uns noch keine sichere Kunde darüber, was Jahrhunderte früher, als der Ritus noch in voller, lebendiger Uebung stand, als Rechtsgehalt der Ceremonie angesehen wurde. Niemals darf sich die kritische Forschung, wenn sie einen seltsamen Brauch, dessen Wurzeln in eine graue Vorzeit zurückreichen[3]), zu erklären versucht, ohne weitere Prüfung mit jenen Deutungen zufrieden geben, die die ersten Berichte über einen derartigen Ritus vermelden.

---

[1]) Das auf dem Fürstenstein befindliche Wappen weist die erst seit 1269 übliche Form auf, kann also erst nach diesem Jahre angebracht worden sein; vgl. Puntschart, S. 12, Anm. 1; v. Jaksch, Carinthia 1902, S. 36; s. auch noch S. M. Mayer, Kärntnerische Zeitschrift, III. Bändchen (1821), S. 156, der ebenfalls meint, dass das Wappen auf dem Fürstensteine aus später Zeit stamme.

[2]) vgl. v. Wretschko, S. 930.

[3]) vgl. H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde (1902), S. 121 fg.

Das Wesen solcher Ceremonien ist meist nur aus dem Geiste jener naiven Zeit zu verstehen, in der sie entstanden sind. Wenn man einmal bereits daran geht, von einem solchen Brauche der Nachwelt zu melden, wenn man ihn nicht mehr als etwas Selbstverständliches, sondern als ein berichtenswertes Curiosum auffasst, dann ist dies oft ein Zeichen dafür, dass dem Ritus seine innere Berechtigung im Volksbewusstsein abhanden gekommen, mag er auch in zähem Konservativismus noch Jahrhunderte lang fortgeschleppt werden. Wurzelt nun der Brauch nicht mehr lebendig im Volksbewusstsein, haben die Faktoren, die zu seiner Entstehung geführt, zu wirken aufgehört, dann ereignet es sich gar häufig, dass er umgedeutet wird. Aus diesem Grunde, weil eben die Möglichkeit, dass die Ceremonie in unseren Quellen bereits umgedeutet sei, nicht auszuschliessen ist, darf ihrer Rechtsauffassung keineswegs unbedingte Zuverlässigkeit beigemessen werden.

Soviel zur Kritik der Beweismomente, die man bislang für die herrschende Einsetzungstheorie — so darf man sie wohl nennen — ins Treffen geführt hat. Ihr mögen sich zwei Argumente anreihen, die, wie ich glaube, direkt gegen die geltende Lehre sprechen. Vor allem muss der eine Umstand befremden, dass nach der herrschenden Auffassung das kärntnerische Herzogsrecht die feierliche Besitznahme zweier Steinobjekte — des Fürstensteines und des Herzogsstuhls — zum rechtsgiltigen Erwerbe der Regierungsgewalt gefordert hätte. Damit würde sich das Recht der Kärntner Slovenen in einen auffälligen Gegensatz zu einer Reihe von indogermanischen und unter diesen speciell von slavischen Rechten stellen, von denen für die Feierlichkeit des Regierungsantrittes das solenne Besteigen eines Steines oder Steinthrones, aber immer und ausnahmslos nur eines einzigen Steinobjektes vorgeschrieben wird. So mussten einstmals die schwedischen Könige vor dem Wahlakte sich auf dem Morastein bei Upsala dem versammelten Volke zeigen.[1] Die irischen Könige bestiegen bei der Königs-

[1] vgl. hierüber vor allem Walter Schücking, Der Regierungsantritt (1899), S. 8, 12 fg. Puntschart, S. 137; Grimm, Rechtsaltert., 1. Bd., S. 327 f., 353 (hier wird der Herzogsstuhl verglichen), 598; Lippert, Deutsche Sittengeschichte (1889), 1. Bd., S. 43, 46. — Nach Grimm,

weihe den Königsstein (lia fail), den „Stein des Schicksals“.[1]) Möglicherweise bestand auch bei den Südgermanen eine ähnliche Sitte, sofern nämlich Schreuer's[2]) Vermutung zutreffend ist, dass der deutsche Brauch, bei verschiedenen Königsspielen den „König“ auf einen gestürzten Zuber zu setzen oder zu stellen, vielleicht zur Annahme berechtigen könne, dass hier die Tonne an die Stelle eines Steines getreten sei. Bei den Tschechen[3]) bestieg einstens der einzusetzende Fürst den „in medio civitatis“ unter freiem Himmel errichteten steinernen Hochsitz, das solium paternum oder avitum (stol oten, st. dĕden). Einen solchen stol oten (st. dĕden) — und wohl auch die feierliche Inthronisation auf diesem stol — kannten auch die Russen.[4]) Auch bei den Bewohnern der Bucharei, die allerdings nur zu einem geringen Teile den Indogermanen zugerechnet werden können, lässt sich der Brauch, den Herrscher beim Regierungsantritt auf einen Steinsitz zu setzen, nachweisen. Zu Samarkand befindet sich ein

---

S. 337 (in Verbindung gebracht mit den eben citierten S. 327 f., 353) könnte es allerdings scheinen, als ob die Schweden gleich den Kärntner Slovenen zwei Steinsymbole für den feierlichen Regierungsantritt besessen hätten: den Mora-Stein, vergleichbar dem Fürstenstein, und den „konûngsstôll“, ähnlich dem Herzogsstuhle. Grimm sagt S. 337: „Der schwedische konûngsstôll lag bei Upsala“, wobei er augenscheinlich an einen unter freiem Himmel aufgerichteten steinernen Königsstuhl denkt. Aus der von ihm zum Belege angeführten Stelle (Olafs saga helga in der Heimskringla b. 2, c. 76) lässt sich jedoch die Existenz eines bei Upsala gelegenen schwedischen Königsstuhles (Schücking, S. 29, A. 2 folgt hier Grimm) nicht erweisen. Es heisst in der Heimskringla nur (ed. Gerh. Schoening 1778, t. II., p. 98): „þar ero Uppsalir, þar er konûngsstôll, so þar er Erkibiskops-stôll“, woraus unzweifelhaft hervorgeht, dass „stôll“ hier im Sinne von „Residenz“ gebraucht ist; vgl. J. Fritzner, Ordbog over det gande norske Sprog, III. Bd. (1896), S. 561 s. v. stóll, 2 a, b. Dementsprechend erwähnt auch v. Amira, Recht[2], S. 145, zwar den deutschen „Königsstuhl“ und den „bregostôl“ der Angelsachsen, hingegen nicht den angeblichen konûngsstôll der Schweden.

[1]) vgl. Schücking, S. 8; Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, III. Bd., 2. Abt., S. 68 fg. u. hiezu S. 53, 63; noch jetzt spielt dieser Stein im englischen Krönungsceremoniell eine Rolle.

[2]) vgl. H. Schreuer, Kritische Vierteljahrsschrift, 3. F. 7. Bd., S. 188, bei der Besprechung von Grimm, Rechtsalt., 1. Bd., S. 325.

[3]) vgl. H. Jireček, Das Recht in Böhmen und Mähren, I. Bd. 1. Abt., (1865), S. 68; Palacky, Geschichte von Böhmen, Bd. 1., S. 164, 165.

[4]) Jireček, S. 69; 2. Abteilg. (1866), S. 46.

viereckiger Steinblock, auf dem sich der Khan der Bucharei bei der Inthronisation niederlassen muss.[1])

Es ist nun klar, dass bei der Erforschung der Bräuche des kärntnerischen Herzogsrechtes die eben angeführten indogermanischen Riten verwertet werden müssen, will man sich nicht von vornherein eines der wichtigsten Behelfe zur Deutung der kärntnerischen Ceremonien begeben. Hält man, diesem Leitsatze folgend, mit den genannten indogermanischen Parallelen diese Ceremonien zusammen, so muss, wie bereits konstatiert wurde, auffallen, dass in Kärnten zwei Steinobjekte verwendet werden, sonst aber ausnahmslos nur von einem Steinsitze die Rede ist. Es erscheint unverständlich, warum in Kärnten für den Rechtsakt des Regierungsantrittes die an einunddemselben Tage erfolgende Besitznahme zweier Steinobjekte gefordert wird, während die Rechte der Germanen, Kelten, Russen und Tschechen es bei der feierlichen Besitznahme eines einzigen Steines bewenden lassen. Dieser Umstand, dass zwei Objekte verwendet werden, wo eines allein vollkommend ausreichend wäre, hat in der vor Puntschart's Untersuchung erschienenen Literatur über die „Herzogseinsetzung“ die eine allerdings recht charakteristische Wirkung gezeitigt, dass sehr viele Autoren und sogar ein Teil unserer Quellenberichte die Vorgänge am Herzogsstuhl und am Fürstenstein in einen einzigen Akt zusammenziehen und nur von einem einzigen Steinobjekte, das den Mittelpunkt der ganzen Handlung bilde, sprechen. Hiebei liess man sich eben von der Erwägung leiten, dass die Verwendung zweier verschiedener Stein-Monumente etwas Ueberflüssiges sei und hielt sich deshalb

---

[1]) vgl. Pictet, Les origines Indo-Européennes, 2. Teil (1863), S. 395, unter Berufung auf Mayendorf, Reise v. Orenburg nach Buchara (1826), S. 160. In diesem Zusammenhange darf auch erwähnt werden, dass man das griech. βασιλεύς im Hinblick auf die geschilderten Riten als den „Steinbetreter“ (v. βαίνω und λᾶς) deuten wollte, eine Etymologie, die lautlich durchaus möglich ist; vgl. Kuhn, Indische Studien, hgeg. v. Weber, 1. Bd., S. 334, A. 1; Pictet, a. a. O.; gegen diese Deutung: Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie[5], S. 362 mit sachlichen Bedenken; Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus (1890), S. 3, 4. — Ueber den im römischen Inthronisationsritual zur Verwendung gelangenden Steinsitz vgl. Fustel des Coulanges, La cité antique, p. 208.

auch für berechtigt, die richtig überlieferte Tradition zu korrigieren.

Solchem Vorgehen[1]) ist nun durch Puntschart ein für allemal ein Riegel vorgeschoben worden. Damit haben sich aber auch die Hindernisse, die der Deutung der Ceremonien des Kärntner Herzogsrechtes im Wege stehen, in bedeutendem Masse vergrössert. Es gilt nunmehr auf der einen Seite, die Tatsache des Vorhandenseins zweier Steinobjekte festzuhalten, auf der anderen Seite die merkwürdige Erscheinung aufzuklären, dass der Herzog Fürstenstein und Herzogsstuhl besteigen musste. Eben um dieser Doppelforderung gerecht zu werden, nahm Puntschart an, dass die Fürstenstein-Ceremonie und der Act beim Herzogsstuhl gewissermassen als komplementäre Rechtshandlungen aufzufassen seien, die erst zusammen die Herrschergewalt des neuen Herzogs zu einer vollgültigen gestalteten. Diese Annahme kann jedoch nicht als befriedigend angesehen werden. Wer sie nämlich acceptiert, der schreibt damit den kärntnerischen Slovenen ein Talent und eine Liebe für juristische Distinctionen und Konstruktionen zu, die bei dem niedrigen Kulturgrade, in dem sich dieses Volk zur Zeit der Entstehung der in Rede stehenden Bräuche noch befand, nicht vorausgesetzt werden dürfen. Es wäre nicht einzusehen, was die Slovenen veranlasst haben könnte, einerseits in der Uebertragung des Besitzes an einem Steinobjekte die Uebertragung der Herrschergewalt symbolisch darzustellen, andererseits aber die erstmalige Ausübung der Herrscherrechte an einem andern und nicht dem nämlichen, die Herzogsgewalt angeblich förmlich verkörpernden Denkmale vornehmen zu lassen. Wozu diese örtliche und zeitliche Trennung zweier Rechtsakte, die eine primitive juristische Betrachtungsweise — und nur mit einer solchen dürfen wir hier rechnen — doch als so eng zusammengehörend auffassen musste, dass ihr die Dualität und damit die Trennbarkeit der beiden Vorgänge gar nicht einmal zum Bewusstsein kommen konnte?

1) Gegen Müllner, der in seiner Kritik der Puntschart'schen Monographie (vgl. Argo, Jg. 1900, Sp. 15) trotz den überzeugenden Ausführungen Puntschart's immer nur von einem Steinobjekte, dem Herzogsstuhle, spricht und somit wiederum beide Vorgänge in einen einzigen zusammenzieht, erhebt v. Wretschko, S. 953, Anm. 3, mit Recht Einspruch.

Gegenüber dieser eben als unzulänglich erwiesenen Hypothese von der komplementären Natur beider Rechtsakte behaupte ich nun auf Grund der vorhin angeführten indogermanischen Parallelen, dass auch nach dem Rechte der Kärntner Slovenen die Einsetzung auf einem einzigen Steinobjekte zur rechtsgültigen Uebertragung und Vollwirksamkeit der Regierungsrechte für ausreichend angesehen worden sein muss. Es kann also nur einer der beiden Rechtsakte, sei es der am Fürstenstein, sei es jener am Herzogsstuhl, der symbolischen Uebertragung der Regierungsgewalt gedient haben, der zweite Akt muss demnach eine andere Bestimmung gehabt haben.[1]) Damit sind wir vor die Frage gestellt, welche der beiden Rechtshandlungen jenen indogermanischen Parallelen anzureihen sei.

Wenn wir nicht bereits festgestellt hätten, dass der Schwertritus der „Herzogseinsetzung" in verhältnismässig später Zeit entlehnt worden sei, so würde die Beantwortung der eben bezeichneten Frage einigermassen Schwierigkeiten bereiten; denn ohne Berücksichtigung dieser Feststellung scheinen die Akte beim Fürstenstein und Herzogsstuhl im grossen und ganzen rechtlich wesensgleich zu sein. Hier wie dort die Besitznahme eines Steinobjektes, wenn auch dort durch Vermittlung des Herzogsbauers, hier durch selbstherrliches Handeln; hier und

[1]) Geht man einmal von der Annahme aus, dass die Vorgänge am Fürstenstein die Einsetzung des Herzogs bedeuteten, so erscheint, da die oben (S. 26, A. 1) citierten Worte des Joh. v. Victr. m. E. mit Puntschart unzweifelhaft auf das Sitzen des Herzogs auf dem Herzogsstuhle bezogen werden müssen, die Annahme von der komplementären Natur beider Rechtsacte als die logisch einzig mögliche. Hierdurch gelangt man aber wieder zu der in sich unwahrscheinlichen Behauptung, dass das kärntnerische Herzogsrecht die Besitznahme zweier Steinobjekte zum rechtsgültigen Erwerb der Regierungsgewalt gefordert hätte. Nimmt man nun mit Pappenheim an, dass Joh. v. Victr. in der erwähnten Stelle auf den Fürstenstein gezielt habe, dann wird freilich diese unwahrscheinliche Behauptung vermieden. Da nun aber die Interpretation Pappenheims wohl abgelehnt werden darf, so bleibt eben, um dieser widerspruchsvollen Situation zu entgehen, kein anderer Ausweg, als anzunehmen, dass es sich bei der Fürstensteinceremonie nicht um eine Einsetzung des Herzogs gehandelt habe.

— wie sich mit einigem Schein von Berechtigung behaupten liesse — auch dort, anschliessend an diese Besitzergreifung, die solenne erstmalige Ausübung von Regierungsrechten: am Herzogsstuhl die Abhaltung des Gerichts und die Verleihung der Lehen als erstmalige richterliche und lehensherrliche[1]) Handlung des Fürsten; am Fürstenstein das Schwingen des Schwertes nach den vier Himmelsgegenden, nach Puntschart's bestechender, aber unrichtiger Deutung zum Zeichen der ersten symbolischen Betätigung der Executivgewalt.

Wenn man nun aber erwägt, dass der Schwertritus ein späteres Einschiebsel ist, dass sich also ursprünglich an den Akt der angeblichen Herrschaftsübertragung durch den Herzogsbauer keine Handlung anschloss, die man als symbolische Ausübung eines Herrscherrechtes zu bezeichnen sich versucht sehen könnte, und wenn man auf der anderen Seite bedenkt, dass unmittelbar an die Besteigung des Herzogsstuhles sich die erstmalige Betätigung des nach slavischer Anschauung wichtigsten Regentenrechtes, des Richteramtes[2]), reihte, so drängt sich wie von selbst die Vermutung auf, dass in dem am Herzogsstuhl geübten Brauche das Korrelat zu den geschilderten indogermanischen Parallelen vorliege, dass sonach der Ritus am Fürstensteine nicht der Uebertragung der Regierungsgewalt gedient haben könne. Diese Vermutung wird gefestigt, wenn man erwägt, dass der Stuhl als Besitz-Symbol[3])

---

[1]) Dass auf dem Herzogsstuhle auch die Landeslehen verliehen wurden, ist natürlich erst eine spätere Zutat aus der Zeit des entwickelten Lehenstaates, wo auch Kärnten dem Verbande der Lehensorganisation eingegliedert war; s. v. Wretschko, S. 961.

[2]) vgl. W. A. Macieiowski, Slavische Rechtsgeschichte, übersetzt von Buss u. Nawrocki (1835) I., S. 77: „Die königlichen Pflichten: Führung des Heeres, die Regierung und das Richteramt. Besonders diese letzte Pflicht schien so wichtig zu sein, dass vornehmlich in Böhmen die Ausdrücke sedzia (Richter) und Krol (König) lange gleichbedeutend waren"; Jireček, 1, S. 65, 66.

[3]) vgl. Grimm, Rechtsalt., I. Bd., S. 258, 356 fg.; Puntschart, S. 144; Wladjimjirski-Budanoff, Geschichte des russischen Rechtes, Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., 14. Bd., S. 235: „So bedeutet (in der ältesten Periode) das „Niedersetzen des Fürsten auf dem Throne" die Gesetzlichkeit der Erwerbung der Gewalt."

im deutschen und im slavischen Rechte eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Es dürfte also das, was man ohne zureichende Beweise vom Fürstensteine behauptet hat, dass nämlich der Besitz dieses Steines den Besitz des Landes symbolisierte, gerade auf den Herzogsstuhl zutreffen. So war es auch in Böhmen der Fall. Hier war die oberste Gewalt „an ein einfaches Sinnbild und Unterpfand gebunden", an den Besitz des Fürsten-Stuhles, eines grossen behauenen Felsblocks. „Jener Přemyslide, der im Besitze desselben und somit auch der Hauptstadt des Landes war, galt dem Volke als der rechtmässige Herrscher; daher wurde um ihn oft blutig gestritten und seine Behauptung kostete dann vielen Tausenden das Leben."[1]) Es ist ein grosser, durch Behauung eines Felsblocks hergestellter Stein-Stuhl oder Stein-Thron (stol oten, st. dĕden), nicht ein niedriges Steinobjekt wie der Fürstenstein, an den der Besitz der tschechischen Fürstenwürde geknüpft erscheint. Mit diesem Steinthron, dem wohl der stol oten der Russen ähnlich gewesen sein dürfte, kann nur der Herzogsstuhl, nicht aber der Fürstenstein verglichen werden.[2]) Der Herzogsstuhl ist ein grosses Steindenkmal, das einen regelrechten Thronsitz mit Rücken- und Seitenlehne, sowie mit einer Trittstufe darstellt. Er gleicht ganz genau den ebenfalls unter freiem Himmel aufgerichteten oder ausgemeisselten steinernen Richtersitzen serbischer und croatischer Herzöge, auf die Müllner die Aufmerksamkeit gelenkt hat.[3]) Somit werden wir nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, dass die slavischen Stammeshäuptlinge seit den ältesten Zeiten auf grossen, unter freiem Himmel aufgestellten, steinernen Thronsitzen ihre wichtigste Herrscherpflicht, das Richteramt, ausübten, und dass sich die Einsetzung in die Herrscherwürde, weil eben der Regent vor allem als der oberste Richter angesehen wurde, bei allen Slaven in der feierlichen Inthronisierung auf diesem Steinstuhle erschöpfte.

---

[1]) vgl. Palacky, Geschichte von Böhmen, 1. Bd., S. 164 f.; wie der eben (s. Wladjimjirski-Budanoff, a. a. O.) mitgeteilte terminus technicus der altrussischen Rechtssprache beweist, galt die gleiche Auffassung in Russland.

[2]) vgl. die Abbildungen bei Puntschart, S. 13, 18, 19, 21 fg.

[3]) vgl. Müllner, a. a. O., Sp. 12—14 mit zahlreichen interessanten Belegen.

Nichts selbstverständlicher, als dass der Fürst, nachdem er das Wahrzeichen seiner eigentlichen, der oberrichterlichen Würde in Besitz genommen hatte, nach diesem Akte der Besitzergreifung des sein Recht verkörpernden Symboles sogleich dies eben erworbene Recht in solenner Weise zum erstenmale ausübte. An den Rechtserwerb wird zur Manifestierung des vollzogenen Erwerbs sofort die Rechtsausübung gereiht.

Das zweite Argument, das m. E. gegen die herrschende Auffassung der Vorgänge am Fürstenstein spricht, liegt darin, dass der Herzog beim Fürstensteine gar nicht als Herzog erscheint, sondern als ein schlichter Mann aus dem Volke. Dies ist ja eben das Charakteristische und zugleich das Rätselhafte an der sogenannten „Herzogseinsetzung". Eben, weil der Herzog nicht als Fürst, sondern als ein schlichter Mann aus dem Volke auftritt, kann es sich nicht um eine „Herzogseinsetzung" gehandelt haben: es muss ein Rechtsakt ganz anderer Natur vorliegen. Man wird deshalb als Leitsatz für jeden Erklärungsversuch die Regel aufstellen dürfen, dass er diesem eben herausgearbeiteten Grundzuge der Fürstenstein-Ceremonie gerecht werden müsse, dass er also vor allem zu erklären habe, warum dem Herzog die Rolle eines gewöhnlichen Mannes aus dem Volke zugewiesen erscheint.

Man wird mir nun einwerfen wollen, dass ja gerade das Significante des Puntschart'schen Deutungsversuches in seinem Bestreben liege, zu erklären, warum der Herzog in der Rolle eines gewöhnlichen Bauers auftrete, dass demnach Puntschart dem eben aufgestellten Leitsatz vollkommen gerecht worden sei. Ich müsste einer solchen Ansicht widersprechen. Es ist zwar zutreffend, dass Puntschart vornehmlich zu erklären trachtet, warum der Herzog bei der „Einsetzung" als ein Bauer, als ein Angehöriger der Kernmasse des Volkes erscheint, aber ich bestreite, dass er damit schon jenem Leitsatze Genüge getan habe, weil er eben m. E. den eben präcisierten Grundzug der „Einsetzung" nicht vollkommen richtig erfasst hat.

Puntschart[1]) erblickt in dem Verhältnis des Herzogsbauers zum Herzog „eine drastische Ausprägung der demo-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 134.

kratischen Idee und der Ueberordnung ihres Vertreters über den vom deutschen König belehnten Herzog." „Der Bauer nimmt eine hohe, dem Herzog übergeordnete Stellung ein." Indem der Herzog als schlichter Bauer auftritt, „erscheint er als der echte primus inter pares in einem demokratischen Bauernstaate."[1] In diesen Ausführungen Puntschart's sind zwei Momente anfechtbar. Vom ersten war bereits die Rede. Puntschart sieht in der Person des Herzogsbauers mehr, als zu sehen erlaubt ist. Der Herzogsbauer ist eben einmal kein Vertreter der Bauernschaft, er agiert aber auch nicht, wie Pappenheim[2]) dies will, einen „Bauernherzog"; deshalb darf von einer politisch übergeordneten Stellung dieses Bauers nicht gesprochen werden. Während nun Puntschart auf der einen Seite den Herzogsbauer gleichsam auf ein erhöhtes Postament stellt, sieht er auf der anderen Seite den Herzog erniedrigt.[3])

Der Sinn des ganzen Dramas ist nach Puntschart folgender: Es handelt sich um die Einsetzung eines neuen Fürsten durch die Bauernschaft. Es ist der in den nächsten Augenblicken mit der Landesregierung zu betrauende neue Herrscher, der in der Person des Herzogs vor dem Bauer steht; wenn er im bäuerlichen Gewande erscheint, so geschieht dies deshalb, um damit zu symbolisieren, dass er ein vom herrschenden Bauernstande gewählter oder doch mindestens anerkannter Regent sei, der sich nur als primus inter pares zu fühlen habe und die Vormachtstellung der Bauernschaft kraftvoll verteidigen müsse. Puntschart erblickt demnach in dem als Bauer verkleideten Herzog vor allem den Herrscher: der Herzog tritt beim Fürstenstein als zukünftiger Landesfürst auf, er muss sich aber, soweit die deutschen Herzöge in Betracht kommen, eine Erniedrigung gefallen lassen; er, der deutsche Reichsbeamte, muss den Fürsten der Bauernschaft, dem diese und nicht der deutsche König die Gewalt verleiht,

---

[1]) s. Puntschart, S. 142.

[2]) Pappenheim, S. 312.

[3]) vgl. Puntschart, Zschr. d. d. Alpenv., 32. Bd., S. 128.

agieren. Vom Standpunkte der Bauernschaft aus stellt sich demnach nach Puntschart's Meinung das Auftreten des deutschen Herzogs als eine Fiktion dar. Nach der Aufrichtung der deutschen Vorherrschaft im Lande und dem Verluste des Rechtes, den Herrscher sich zu erwählen, hat sich die Bauernschaft Kärntens das Recht gewahrt, den vom deutschen König bestimmten Regenten vor dem Regierungsantritt auf seine Qualifikation zu prüfen und ihn sodann anzuerkennen. Auch jetzt noch hält die Bauernschaft zähe daran fest, dass in dem Akte der Herrschaftsübertragung der Gedanke klar zum Ausdrucke komme, dass der Herrscher des Landes ein Bauernfürst sei. Es wird in der aus dem Staatsrecht des slovenischen Bauernstaates herübergenommenen Ceremonie der Fortbestand des vor der Einführung der deutschen Centralgewalt bestandenen Zustandes fingiert, dass der Herzog, wenn auch ein Fürst, so doch nur ein primus inter pares sei, dass er ein Herrscher sei, hervorgegangen aus der Bauernschaft, mit der Verpflichtung zu wirken für die Bauernschaft.

Eben nun darin, dass Puntschart in dem als Bauer auftretenden Herzog in allererster Linie den Fürsten, und zwar den nur aus Gründen politischer Symbolik als Bauer, Bauernherrscher erscheinenden Fürsten zieht, liegt die Fehlerquelle, welche seine schiefe Auffassung der ganzen dramatischen Situation verschuldet.

M. E. sagt uns der Umstand, dass der Herzog als Bauer verkleidet auftritt, in ganz unzweideutiger Weise, dass wir, wollen wir die Stellung des Herzogs in dem rätselhaften Schauspiel verstehen, uns vor der Annahme zu hüten haben, dass es der Herrscher sei, der in der Person des Herzogs vor dem Herzogsbauer steht. Der Herzog erscheint als ein gewöhnlicher Mann aus dem Volke, daher darf er nur als ein solcher aufgefasst werden.

Man wird nun gegen die eben vorgetragene Auffassung einwenden wollen, dass sich die Unrichtigkeit dieser Ansicht sofort ergebe, wenn man die Frageprocedur der „Herzogseinsetzung“, das „Prüfungsverfahren“[1]), wie es v. Wretschko

[1]) vgl. v. Wretschko, S. 939, Anm. 2.

nennt, zur Betrachtung heranzieht. In diesen Fragen sei, so wird man wohl sagen, ja ganz unzweifelhaft auf die Herrscherstellung des Herzogs Bezug genommen, es müsse also in erster Reihe der Herrscher gewesen sein, an den man bei der Ceremonie gedacht habe. Dieser Einwand wäre, wie die nachfolgenden Ausführungen erweisen sollen, unzutreffend.

Den Hauptbestandteil der Frageprocedur bilden die Fragen, ob der Herzog ein gerechter Richter, auf des Landes Wohl bedacht, freien Standes und voll Eifer für den christlichen Glauben sei. Vergleicht man nun diese Fragen mit den Formeln für die deutsche Königskrönung, die wahrscheinlich an eine allgemeine Formel anschliessen, die in Rom für die christliche Kirche des Abendlandes koncipiert worden sein dürfte, so beobachten wir, wie v. Wretschko[1]) nachgewiesen hat, eine merkwürdige Uebereinstimmung. Nach diesen Formeln sollte der König vor der Krönung feierlich geloben, den christlichen Glauben zu bewahren, die Kirche und deren Diener zu schützen, das Reich nach Gerechtigkeit zu regieren und zu verteidigen.[2]) Noch ähnlicher, bemerkt v. Wretschko, sind die Formeln, die späterhin ins pontificale Romanum für die Krönung aller Könige übernommen wurden. Man darf auf Grund der eben hervorgehobenen Uebereinstimmungen ruhig behaupten, dass, wenn auch nicht das Frageverfahren selbst, so doch der Formalismus dieser inquisitorischen Procedur im Anschluss an die

---

[1]) vgl. die Ausführungen von Wretschko's, a. a. O., Schönbach, Mitteil. d. Inst. f. öst. Gesch., Bd. 21, S. 526; Carinthia, Jg. 1823, S. 108; J. v. Hormayr, Kleine historische Schriften und Gedächtnisreden (1832), S. 89. — Es darf hier erwähnt werden, dass auch bei der mittelalterlich-römischen Kaiserkrönung ein ähnliches Frageverfahren, das sogenannte Skrutinium, geübt wurde; vgl. Diemand, Ceremoniell d. Kaiserkrönungen, S. 73, 74: „Der Papst legt dem Kaiser verschiedene Fragen vor, deren Inhalt sich auf die Tugenden beziehen, die ein jeder Christ, vor allem aber ein Herrscher der Christenheit zu üben hat.“ Bei der Beantwortung dieser Fragen wird der Kaiser von zwei Geleitern, dem Archidiakon und dem Archipresbyter der Kardinäle, unterstützt. Man wird hier an die beiden Landherren der „Herzogseinsetzung“, die den Herzog zum Fürstensteine geleiten und für ihn antworten, erinnert.

[2]) Die entsprechende Vorschrift der Formel lautet: „Finita letania erigant se episcopi sublevatumque principem interroget domnus metropolitanus his verbis: Vis sanctam fidem a catholicis viris tibi traditam tenere

für die Königskrönung üblichen Formeln entstanden ist.[1]) So kann denn, da die Fragen des kärntnerischen Prüfungsverfahrens vor dem Zeitpunkte dieser Beeinflussung ganz anders gelautet haben können, aus diesen Fragen kein zuverlässiger Rückschluss auf das ursprüngliche Wesen der Fürstenstein-Ceremonie gezogen werden. Deshalb darf auch dieses Frageverfahren nicht zum Beweise für die Behauptung, dass in dieser Ceremonie von Anfang an die Herrscherqualität des Herzogs betont worden sei, herangezogen werden.

So drängt denn eine ganze Reihe von Umständen zur Annahme, dass der Akt, den Puntschart „Huldigung“ nennt, die eigentliche „Herzogseinsetzung“ gewesen sei, hingegen die Ceremonie am Fürstenstein mit der Uebertragung der Herrscherrechte nichts zu tun gehabt habe. — —

Wenn wir uns nunmehr, nachdem die notwendigsten Fundamente für eine neuerliche Untersuchung der merkwürdigen Bräuche des kärntnerischen Herzogsrechtes aufgemauert erscheinen, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Riten vorlegen, so ist es vorerst geboten, sich über die Methode, die bei der Beantwortung dieser Frage anzuwenden sei, klar zu werden. Da für unsere Untersuchung der Grundsatz zu gelten hat, dass der eigentliche Rechtsgehalt der Vorgänge am Fürstenstein nur zu ergründen sei, wenn man sich in den Geist jener Zeit versetzt, in der diese Bräuche entstanden, einer Zeit, die Jahrhunderte vor Abfassung unserer ältesten Quellen liegt, so ist klar, dass bei dieser Methode die bisher zur Lösung des Problems herangezogenen Quellen nicht genügen können. Es wird vielmehr der Rechtshistoriker hier genötigt sein, die macht-

---

et operibus iustis observare: Resp.: Volo. Vis sanctis aeclesiis aeclesiarumque ministris tutor et defensor esse? Resp: Volo. Vis regnum tibi a deo concessum secundum justiciam patrum tuorum regere et defendere? Resp.: In quantum . . . . valuero, ita per me omnia fideliter acturum esse promitto“; vgl. Waitz, Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss., Jg. 1873, S. 34.

[1]) Es scheint mir kaum denkbar zu sein, dass die Frageprocedur der „Herzogseinsetzung“ als solche in ihrer Gänze entlehnt worden sei, so dass vordem die Fürstenstein-Ceremonie gar kein Prüfungsverfahren gekannt hätte. Die Frage-Ceremonie beansprucht den grössten Teil der für die Feierlichkeit erforderlichen Zeit, bildet also einen Hauptbestandteil des Aktes. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass von allem Anfang an ein Frageverfahren zum Ceremoniell der „Herzogseinsetzung“ gehörte.

volle Hilfe der Ethnologie und der vergleichenden Rechtswissenschaft anzurufen und eingehende Umschau zu halten im schier unübersehbaren Bereiche der Volkskunde der indogermanischen Stämme im allgemeinen, der südslavischen Gruppe im besonderen.

Erleichtert wird die Aufgabe dadurch natürlich nicht, aber gerade bei dem vorliegenden Thema dürfte die Lösung des Rätsels umso eher gelingen, je weiter die Gesichtspunkte sind, unter denen man es betrachtet.

III.

Die Tischform des Fürstensteins.

Es ist einleuchtend, dass man beim Versuche, das in der vorliegenden Untersuchung behandelte Problem zu lösen, nur dann auf einen Erfolg hoffen darf, wenn es gelingt, über das Wesen des Fürstensteines Klarheit zu gewinnen. Auf die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieses „Steines“ hat sich daher unsere Aufmerksamkeit zunächst zu konzentrieren. Dass die Meinung, der Fürstenstein sei als ein Herrschaftssymbol aufzufassen, unzulänglich sei, wurde bereits erwiesen. Welche Erklärung darf nun dieser Deutung entgegengesetzt werden?

Um Wesen und Bedeutung des Fürstensteines zu erkunden, ist es m. E. vorerst erforderlich, die ursprüngliche Gestalt dieses Denkmals festzustellen. Erst dann wird es möglich sein, weitere Zielpunkte festzulegen. Man werfe hier nicht ein, dass wir über die Form des Fürstensteines hinreichend unterrichtet seien, da uns ja dieser selbst erhalten sei; denn mag es auch gewiss sein, dass das nunmehr im Landhause zu Klagenfurt[1]) aufbewahrte Fragment einer jonischen Säule jenes Steinobjekt ist, an dem sich das Schauspiel der sogenannten „Einsetzung“ abspielte, so darf doch wohl mit Recht gefragt werden, ob der Fürstenstein seit jeher so ausgesehen, wie er sich heute unseren Blicken darstellt, und ob nicht früher noch irgend welche andere, im Laufe der Zeit zerfallene oder verschleppte Bestandteile hinzugehörten. Sind doch seit den ersten „Einsetzungen“ sicherlich mehr als 1000 Jahre vergangen!

---

1) vgl. Puntschart, S. 13.

Es erscheint, will man die ursprüngliche Gestalt des Fürstensteines ermitteln, geboten, eine genaue Prüfung unserer gesammten, auf die „Einsetzung“ bezüglichen Ueberlieferung vorzunehmen. Hier käme natürlich unsere älteste ausführliche Quelle, die österreichische Reimchronik, in erster Reihe in Betracht. Indessen kann ihr Bericht aus Gründen, die in der Natur der folgenden Ausführungen gelegen sind, erst später zur Erörterung gelangen. Johannes v. Victring, der Herzogsstuhl und Fürstenstein scharf auseinanderhält, verwendet, um diesen zu bezeichnen, die Ausdrücke: „lapis“, „sedes“; eine nähere Beschreibung fügt er nicht bei.[1]

Die Autoren der späteren Zeit gewähren ebenfalls keine Ausbeute, da sie, wie Gregor v. Hagen, Thomas Ebendorfer und Unrest die „Einsetzung“ irrtümlich am Herzogsstuhl vor sich gehen lassen, oder, wie Aeneas Silvius, nur von einem „lapis“ sprechen. Die Urkunde Ernst's des Eisernen dd. St. Veit 1414 März 27[2]) und der Bericht der Kärntner Landstände vom Jahre 1564[3]) nennen den Fürstenstein einen „stuel“; ein Wort der näheren Schilderung ist in diesen beiden Fällen selbstverständlich nicht zu erwarten.

Während sonach die schriftlichen Quellen fast gänzlich zu versagen scheinen, bietet uns die bildliche Ueberlieferung, die traditionelle Darstellung der „Einsetzung“ wertvolle Aufschlüsse dar.[4]) Hier tritt uns nämlich der Fürstenstein aufnahmslos als ein tischförmiges Objekt entgegen, bei dem auf eine Tischsäule eine grosse, runde Platte aufgelegt erscheint. In dieser Gestalt begegnet uns der Fürstenstein in einer aus dem Jahre 1669 stammenden Abbildung bei Valvasor, dem „sorgsamen Beobachter“[5]) slovenischer Sitten; ebenso in einer im

---

1) s. Puntschart, S. 45 fg.

2) vgl. Puntschart, S. 150; v. Schwind-Dopsch, Ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte der deutsch-österreichischen Erblande, n. 167, S. 314.

3) s. Puntschart, S. 95.

4) vgl. hierüber Puntschart, S. 17 fg., 95 fg.

5) vgl. Usener, Rheinisches Museum, N. F. 30. Bd., S. 183; über die Zuverlässigkeit des Historikers Valvasor vgl. A. Kaspret in den „Mitteilungen des Musealvereins für Krain“, 3. Jg. (1890), S. 3—40.

Anschluss an die Schilderung der „Einsetzung“ bei Fugger (1668) gegebenen Illustration. Auf einem im Landhause zu Klagenfurt befindlichen Wandgemälde, das im Jahre 1740 entworfen und gemalt wurde, ist der Fürstenstein abermals so dargestellt, „als ob auf das Säulenstück eine runde Platte aufgelegen wäre.“ Auch eine Reihe von alten Landkarten Kärntens weist den Fürstenstein in dieser Tischform auf. S. M. Mayer,[1]) ein zuverlässiger Beobachter, erwähnt, dass nicht bloss auf alten Gemälden und Holzschnitten, sondern auch auf Kupferplatten, welche die Feier der „Einsetzung“ abbilden, einer Tischsäule eine „ungemein grosse Steinplatte“ als eigentlicher Tisch aufgesetzt erscheine.

Darf auf Grund dieser Darstellungen angenommen werden, dass der Fürstenstein ursprünglich ein Steintisch gewesen sei, dessen Tischsäule erhalten geblieben, dessen Deckplatte aber verloren gegangen sei? Ich glaube diese Frage im Gegensatz zu Puntschart bejahen zu dürfen. Es darf nämlich zunächst konstatiert werden, dass „seltsamer Weise Benennungen den Fürstenstein auch als Tisch charakterisieren, indem er „Kaiser- oder Herzogstisch“ heisst.[2]) Sodann aber muss nachdrücklichst darauf hingewiesen werden, dass nach S. M. Mayer[3]) „glaubwürdigen Versicherungen zufolge eine solche Tischplatte“ noch um das Jahr 1800 „an der äusseren Mauer der Kirche“ zu Karnburg angelehnt zu sehen war.

Diese Tatsache allein schon liefert m. E. den vollgültigen Beweis dafür, dass, wie ja von vornherein präsumiert werden darf, die angeführten Abbildungen historisch getreu sind, dass sonach jene Steinplatte an der Karnburger Kirche früher als Tischplatte zum Fürstensteine gehört habe.

Was Puntschart gegen die Glaubwürdigkeit jener Darstellungen, gegen den Bericht S. M. Mayer's und eine hierauf sich etwa stützende Annahme vom ursprünglichen Tischcharakter des Fürstensteines vorbringt, scheint mir nicht überzeugend zu sein.

---

[1]) vgl. S. M. Mayer, Kärntnerische Zeitschrift, hgeg. v. S. M. Mayer, III., Klagenfurt (1821), S. 156.

[2]) s. Puntschart, S. 16; Carinthia, Jg. 1871, S. 26.

[3]) vgl. S. M. Mayer, a. a. O

Puntschart sagt[1]): „Wenn der Fürstenstein auch Tisch heisst, so darf . . vielleicht beachtet werden, dass im Slavischen das deutsche „stuol“ einen Tisch bedeutet, wie Grimm hervorhebt.“ Diese Ansicht ist unzweifelhaft irrig. Aus einem sprachlichen Missverständnis kann die Bezeichnung „Tisch“ für den Fürstenstein nicht hergeleitet werden, da „stol“ im Slovenischen eben nicht „Tisch“, sondern „Stuhl“ bedeutet. Puntschart hat sich denn auch genötigt gesehen, diese eben angeführte Tatsache nachträglich zuzugeben.[2])

Wenn Puntschart ferner meint,[3]) der Umstand, dass der Fürstenstein so oft als Tisch abgebildet wurde, könne in der Ueberlieferung über Ingo's Gastmahl[4]) seine Erklärung finden, so scheint auch diese Behauptung nicht stichhaltig zu sein. Ingo war, so erzählt die Sage, der erste Herzog Kärntens von fränkischem Geblüte. Unter seiner Regierung soll das gemeine Volk dem christlichen Glauben bereits zugetan gewesen sein, während der Adel noch zäh an den alten Göttern hing. Um nun den Adel zu bekehren, liess Ingo, so wird berichtet, eine drastische Scene aufführen. Er lud die heidnischen Herren und ihre christlichen Untertanen zum Mahle; jenen gab er vor der Türe wie Hunden ihr Essen und schlechte Becher zum Trinken; die christlichen Knechte aber bewirtete er prächtig aus Geschirr von edlem Metall. Die Tradition brachte nun die „Herzogseinsetzung“ durch den Bauer mit der bei jenem sagenhaften Gastmahl geübten Erhöhung des gemeinen Mannes in Zusammenhang.[5]) Es ist nun nach Puntschart eine Folge dieser traditionellen Verknüpfung gewesen, dass man den Fürstenstein als einen Tisch bezeichnete und ihn als solchen auch abbildete.

Wenn es nun auch, mindestens seit dem 14. Jahrhundert, in Kärnten üblich war, von einem Konnex der Sage von Ingo's Gastmahl und der Ueberlieferung über die Fürstenstein-Ceremonie zu sprechen, und es erklärlich erscheint, dass

---

1) s. Puntschart, S. 17.

2) vgl. Puntschart, S. 302.

3) s. Puntschart, S. 17.

4) vgl. Puntschart, S. 234.

5) vgl. Puntschart, S. 235.

man, um die merkwürdige „Einsetzung“, diesen den bäuerlichen Stand scheinbar bevorzugenden Ritus, irgendwie zu deuten, auf jene Sage und die darin sich ebenfalls manifestierende Erhöhung des gemeinen Volkes zurückgriff[1]), so kann doch die Darstellung des Fürstensteines unter dem Bilde eines Tisches unmöglich eine Folge dieser traditionellen Verbindung gewesen sein. Puntschart hat es unterlassen, auch nur ungefähr anzudeuten, wie man seiner Vorstellung nach zu dieser Folgerung kommen konnte. Ein Versuch zur Konkretisierung seiner Annahme hätte ihn aber auch notwendigerweise zur Ueberzeugung von ihrer Unhaltbarkeit führen müssen. Wie immer man nämlich diese von ihm unterlassene Substantiierung durchführt — es bleibt unfassbar, wie man hätte auf Grund der im Mittelalter in Kärnten üblichen Verquickung der Gastmahlsage und der Tradition über die „Einsetzung“ zur Erdichtung jener Tischform gelangen können. Auf die meines Wissens nirgends auch nur angedeutete Annahme, dass das Gastmahl Ingo's etwa beim Fürstensteine stattgefunden habe, konnte man dabei unmöglich verfallen sein; denn nirgends in den Erzählungen über dieses Mahl ist auch nur der geringste Anhaltspunkt für eine derartige Behauptung gegeben. Im Gegenteile, es wird ja bereits in der im 9. Jahrhundert verfassten Conversio Bagoariorum et Carantanorum (c. 7) ausdrücklich gesagt,[2]) dass das niedere Volk in einem geschlossenen Raume bewirtet wurde; ward doch dem Adel das Essen „foris domum“, gleichsam wie Hunden, hingestellt. Man hätte sich also bei der Annahme, dass das Gastmahl beim Fürstensteine veranstaltet wurde, in einen entschiedenen Widerspruch zu der in ihren Einzelheiten bereits im 9. Jahrhundert feststehenden und wohl allgemein bekannten Erzählung von Ingo's Bewirtung der Niederen gesetzt. Uebrigens wäre nicht einzusehen, wie sich eine solche Behauptung hätte bilden können, wenn der Fürstenstein wirklich immer nur aus dem uns erhalten gebliebenen Säulenstumpfe bestanden hätte; hingegen wäre, wenn man davon absieht, dass die feststehende, in allen Details getreulich weiter überlieferte Tradition über die Gastmahlsage dem entgegenstand, die Entstehung einer derartigen Annahme bei

---

[1]) vgl. v. Wretschko, S. 947.

[2]) s. Puntschart, S. 234, Anm. 3.

wirklich vorhandener Tischform des Fürstensteines viel eher möglich gewesen; denn hier konnte man dann versucht sein, an das reale Substrat der Tischgestalt ein ätiologisches Märchen — etwa von einem feierlichen Mahle, das an diesem Steintische stattgefunden — zu knüpfen. Durch eine andere Hilfsannahme nun, als die eben in ihrer Gebrechlichkeit geschilderte: Lokalisierung des Gastmahls auf die Stätte des angeblich seit jeher nur aus einem Säulenstumpfe bestandenen Fürstensteines — lässt sich m. E. die Behauptung, dass man die Tischform des Fürstensteines frei aus dem Nichts erfunden habe, überhaupt nicht stützen. Man darf sonach aus dem Märchen vom Fürsten Ingo, der das gemeine Volk gastlich bewirtet und zur Ehrung des dem christlichen Glauben ergebenen Bauernstandes die Ceremonie der „Einsetzung" eingeführt haben soll, die Entstehung der oben besprochenen Abbildungen nicht ableiten.

Die Tatsache, dass noch am Beginne des 19. Jahrhunderts eine grosse Steinplatte an der Karnburger Kirche angelehnt zu sehen gewesen, kann nun Puntschart allerdings nicht bestreiten, ja er sieht sich gezwungen, zuzugeben, dass diese Tafel möglicherweise zum Fürstensteine, der doch ebenfalls in der Nähe der Karnburger Kirche seinen Standplatz hatte, gehörte; freilich schränkt er dieses Zugeständnis sofort wieder ein, indem er sagt,[1] es könne „die Meinung eine willkürliche sein, welche sie mit dem Fürstenstein in Verbindung bringt". Er meint, dass die Platte, falls sie wirklich ein Zubehör des Fürstensteines war, zum Schutze des Steines auf ihn gelegt wurde, so dass das Ganze wie ein Tisch aussah. Diese rationalistische Annahme lässt sich m. E. nicht aufrechterhalten. Es ist nicht einzusehen, warum man hätte eine so überaus grosse und schwere Steinplatte zum Schutze des verhältnismässig kleinen und niedrigen Säulenfragmentes verwenden sollen, wo doch, falls man einen Schutz überhaupt für nötig erachtete, ein kleiner, rasch herzustellender und erforderlichenfalls rasch wieder zu beseitigender Ueberbau aus Holz diesen Zweck viel besser hätte erfüllen können. Der Hyper-Kriticismus, mit dem Puntschart die Angabe S. M. Mayer's wertet, ist m. E. nicht gerechtfertigt und

---

[1]) s. Puntschart, S. 17.

nur verständlich, wenn man erwägt, dass er aus der scheinbaren Unerklärbarkeit der Tischform des Fürstensteines die leicht verzeihliche Folgerung ableitete, dass dieser Tischcharakter in Wirklichkeit nie bestanden haben könne, oder dass die Platte nur zum Schutze des Steines verwendet worden sei.

Ich bin an dieser Stelle auf den Einwand gefasst, dass die Darstellung des Fürstensteines in H. Megiser's Chronik von Kärnten (1612) den Stein als Säulenfragment[1]) und nicht in der Tischform zeige. Diesem Einwande gegenüber ist nun zunächst darauf aufmerksam zu machen, dass die Holzschnitte bei Megiser „überhaupt nicht ganz zuverlässig"[2]) sind; sodann gelangt, was die genannte Abbildung selbst betrifft, Puntschart zu dem Ergebnisse, dass sie „für unrichtig"[3]) anzusehen sei, weil das auf diesem Bilde am Fürstenstein erscheinende Wappen nicht mit jenem übereinstimmt, das nach der ganzen Sachlage erwartet werden sollte, nämlich mit dem seit Mitte des 13. Jahrhunderts in Kärnten üblichen Landeswappen, das, nach dem Berichte der Kärntner Landstände zu schliessen, schon vor dem Jahre 1564 in den Fürstenstein eingemeisselt worden sein musste. Es sind dies Verdachtsmomente genug, um auch unsererseits die Zuverlässigkeit jener Abbildung ernstlich in Frage zu stellen. Megiser dürfte sich, was ich für wahrscheinlicher halte, nur auf fremde Angaben und Daten gestützt oder, wenn er den Stein selbst besichtigt hat, ihn nur flüchtig aufgenommen haben. In beiden Fällen konnte es ihm leicht entgehen, dass jene Steinplatte, von der uns S. M. Mayer berichtet, ursprünglich zum Fürstensteine als Tischplatte gehört habe. Nichts hindert uns, anzunehmen, dass zu seiner Zeit — zweihundert Jahre nach der letzten „Herzogseinsetzung" — jene Platte, von deren einstmaliger Zugehörigkeit zum Stein die traditionelle bildliche Darstellung der Ceremonie Zeugnis ablegt, schon von der Tisch-

---

[1]) vgl. H. Megiser, Annales Carinthiae, S. 482.

[2]) vgl. Puntschart, S. 12, Anm. 1.

[3]) s. Puntschart, a. a. O.; über die Unzuverlässigkeit Megiser's vgl. die von Dürnwirth in der „Carinthia", Jg. 1902, S. 67 angeführten Worte aus Merian's Topographia provinciarum Austriacarum, die 1649, also wenige Jahrzehnte nach Megiser's Chronik, erschien.

säule getrennt war.[1]) Man werfe hier nicht ein, dass die genannten Bilder späteren Ursprungs seien als die Zeichnung des Fürstensteines bei Megiser; denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Abbildungen bei Valvasor und Fugger nicht die ersten, die dem Sujet der „Einsetzung" galten, sondern nach bereits vorhandenen Vorlagen angefertigt worden. Es wäre merkwürdig, wenn die Fürstenstein-Ceremonie zur Zeit, da sie noch in Uebung stand — ich denke hier besonders an die berühmten „Einsetzungen" Meinhard's und Ernst's des Eisernen —, keine bildlichen Darstellungen gefunden hätte, solche vielmehr erst 250 Jahre nach dem Erlöschen des Brauches entstanden wären. So kann, meine ich, die Abbildung Megiser's dem damaligen Zustande des Steines ungefähr entsprochen haben und trotzdem im Hinblick auf die bildliche Ueberlieferung die Ansicht aufrecht erhalten werden, dass der Fürstenstein ursprünglich wirklich einem Steintische geglichen habe.

Wir dürfen nunmehr an die Erörterung des Berichtes der österreichischen Reimchronik schreiten. Die Oertlichkeit der „Einsetzung" wird von Ottokar folgendermassen geschildert:[2])

„ . . ein velt, lît bî Zol,
daz ist ze guoter mâze wît,
dar ûf ein stein lît,
an dem steine muoz man schouwen,
daz dar în ist gehouwen
als ein gesidel gemezzen".

Puntschart[3]) glaubt, dass der Reimchronist mit diesen Worten auf den Herzogsstuhl gezielt habe, sonach der Meinung

---

[1]) In einem Schreiben an den Landverweser Welzer und Leonhard von Kollnitz vom Jahre 1506 spricht Max. I. seine Geneigtheit aus, den Gebrauch, die Lehen von dem Bauer auf dem Zollfelde zu empfangen, wiederum aufzurichten und meldet von einem Schreiben an seinen Vizedomamtsverweser, „derselbe möge einen Stuhl dazu machen und aufrichten lassen". Vgl. v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. ö. G., Bd. 23, S. 320). Sollte diese gewiss auffallende Wendung darauf zurückzuführen sein, dass bereits damals die Tischplatte vom Säulenstumpf des Fürstensteines getrennt war und dass diese Tatsache Max. I. bekannt war, so dass er für die geplante „Einsetzung" die Wiedervereinigung beider Bestandteile des Bauernstuhles anordnen zu müssen glaubte?

[2]) vgl. Mon. Germ., Deutsche Chroniken, V. 1, v. 19991 ff.

[3]) s. Puntschart, S. 41.

gewesen sei, „Einsetzung" und „Huldigung" hätten als unmittelbar aufeinanderfolgende Akte bei diesem Steinobjekt stattgefunden. Er stützt sich hiebei hauptsächlich auf den Umstand, dass Ottokar den „stein" auf dem Zollfelde, auf dem ja der Herzogsstuhl heute noch steht, gelegen sein lässt, während der Standort des Fürstensteines sich zu Karnburg oder in unmittelbarer Nähe Karnburg's, demnach, wie er meint, nicht mehr auf dem Zollfelde, befunden habe. Ich vermag dieser Argumentation keineswegs beizupflichten. Es ist nämlich bemerkenswert, dass der Reimchronist auf die Worte: „ein velt, lît bî Zol" den Satz: „daz ist ze guoter mâze wît" folgen lässt. Schönbach[1]), dem diese Worte aufgefallen sind, weist der Forschung den richtigen Weg, wenn er sagt: „Ich notiere weiters, dass mir der Zusatz 19992: daz ist ze guoter mâze wît . . . . . . nicht als blosse Füllung des Reimes wegen gilt. Indem der Chronist ausdrücklich darauf hinweist, dass das Zollfeld ze guoter mâze = „ausserordentlich weit" sich erstrecke, lässt er m. E. die Möglichkeit offen, auch den „Fürstenstein" (später?) zu Karnburg in seine Auffassung der Oertlichkeit mit einzubegreifen." Schon diese Interpretation, welche augenscheinlich von der Annahme ausgeht, dass der Fürstenstein zur Zeit Ottokar's sich auf der Karnburger Anhöhe[2]) befunden habe, genügt, um die Annahme Puntschart's, der Reimchronist habe mit seinem „stein" nur den Herzogsstuhl meinen können, weil nur dieser auf dem Zollfelde zu sehen gewesen sei, als irrig zu erweisen; denn Karnburg gehört zu jenen Ortschaften, die das Zollfeld umrahmen,[3]) und konnte daher von Ottokar, der ja dieses Feld, wie er hervorhebt, sich ausserordentlich weit erstrecken lässt, sehr wohl als zum Zollfelde gehörend betrachtet werden.

---

[1]) vgl. A. E. Schönbach, Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch., 21. Bd., S. 519.

[2]) Wie aus dem in Parenthese gestellten „(später?)" hervorgeht, hält es übrigens Schönbach keineswegs für ausgeschlossen, dass der Fürstenstein ursprünglich in der Talebene der Glan stand.

[3]) vgl. Pichler in „Wanderungen durch Steiermark und Kärnten", geschildert von Rosegger, Pichler und A. v. Rauschenfels, S. 190. Vgl. auch noch „Die österreichisch-ungar. Monarchie in Wort und Bild", Band „Kärnten und Krain", S. 37, 166.

Nun lässt sich aber m. E. sogar vermuten, dass der Fürstenstein ursprünglich nicht einmal auf dem Hügel zu Karnburg, sondern in der Nähe dieses Ortes, in der am rechten Glan-Ufer befindlichen Talebene, die bis an die Ostseite der Karnburger Anhöhe heranreicht,[1]) stand. Diese Ebene stellt eigentlich nur eine Fortsetzung des ungefähr in gleicher Höhe liegenden Zollfeldes dar; es lag deshalb für Ottokar nahe genug, sie in die Bezeichnung „Zollfeld“ einzubeziehen und dieses Vorgehen durch den Zusatz „daz ist ze guoter mâze wît“, der sonst schwer zu begreifen wäre, zu rechtfertigen. Dass der Fürstenstein anfänglich in ebenem Felde und zwar in der gleichen Ebene wie der Herzogsstuhl stand, scheint mir aus dem Berichte des Aeneas Silvius unzweifelhaft hervorzugehen. Dieser Bericht ist um so wertvoller, als dieser Autor, mag er auch seine Schilderung erst einige Jahrzehnte nach der letzten „Einsetzung“ verfasst haben, aller Wahrscheinlichkeit nach das Zollfeld und seine nächste Umgebung aus eigener Anschauung kannte.[2]) Im Eingange seiner Darstellung der Einsetzungs-Ceremonie erzählt er[3]), dass in der Nähe der Trümmerreste der Römerstadt Virunum „in pratis late patentibus“ ein Marmorstein aufgerichtet sei, auf welchem der den Akt vollziehende Bauer Platz zu nehmen habe. Nun folgt die Beschreibung der Ceremonie in Anlehnung an den Bericht des Johannes von Victring, hierauf die Schilderung der kirchlichen Feier zu Maria-Saal und endlich die Erwähnung des Inthronisationsmahles. Am Schlusse heisst es sodann vom Herzog: „. . . . in prata revertitur. Ibique pro tribunali sedens ius petentibus dicit . . . . .“. Wer diesen Bericht unbefangen überprüft, wird zugeben müssen, dass kein Grund zur Annahme vorliege, dass Aeneas Silvius die herzogliche Gerichtssitzung an dem im Beginne seiner Erzählung genannten Marmorsteine vor sich gehen liess. Puntschart, der diese Behauptung verficht, vermag für sie keine triftigen Gründe vorzubringen.[4]) Wenn Aeneas Silvius sagt, dass die

---

[1]) vgl. den Situationsplan bei M. F. v. Jabornegg-Altenfels, Kärntens römische Altertümer (1870), Tafel I.

[2]) vgl. Puntschart, S. 79.

[3]) s. Puntschart, S. 80.

[4]) Puntschart, S. 81; v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. öst. G., 23. Bd., S. 317, glaubt ebenfalls, dass Aeneas Silvius die ganzen Vorgänge beim Herzogsstuhle sich abspielen lässt.

„Einsetzung" an einem „in pratis late patentibus" befindlichen Steine erfolge und am Ende seines Berichtes davon spricht, dass der Herzog zum Zwecke der Gerichtssitzung „in prata revertitur" und hier „pro tribunali sedens" Recht spreche und Lehen verleihe, so berechtigt dieses „in prata revertitur" doch nur zur Annahme, dass auf diesem weithin sich ausdehnenden Felde sowohl jener Marmorstein als auch der Richtersitz des Herzogs stand, unter keinen Umständen aber zur Behauptung, dass der herzogliche Richterstuhl und der Marmorstein des Einsetzungsaktes vom Verfasser der „Europa" irriger Weise für identisch gehalten worden seien. Es lässt sich sonach mit guten Gründen vermuten, dass Aeneas Silvius gleich Johannes von Victring, an dessen Schilderung der Einsetzungs-Ceremonie er sich ja aufs Engste anlehnt,[1] Fürstenstein und Herzogsstuhl scharf von einander geschieden habe. Wenn nun angenommen werden darf, dass er beide Steinobjekte auseinandergehalten hat und er sie beide auf demselben weithin sich dehnenden Wiesenplane befindlich sein lässt, so folgt, dass zu seiner Zeit der Fürstenstein in der Talebene der Glan stand.

War dies nun der Fall, dann muss man, um den Bericht des Aeneas Silvius in Uebereinstimmung mit dem des Johannes von Victring zu bringen — dieser meldet ja,[2] dass der Fürstenstein in der Nähe der Karnburger Kirche zu sehen sei — annehmen, dass der Stein in der östlich vom Karnburger Hügel am rechten Ufer der Glan flussaufwärts sich erstreckenden Talfläche aufgerichtet gewesen sei; dann konnte man nämlich, um den Standort des Steines ungefähr zu bestimmen, recht wohl die Karnburger Kirche als Orientierungspunkt wählen, da diese auf einer „nicht gerade bedeutsamen, jedoch immerhin die Umgebung beherrschenden Anhöhe"[3] erbaut ist, und die bezeichnete Talfläche gewiss zur nächsten Umgebung dieses Hügels gerechnet werden darf. Auf diese Weise lassen sich die Berichte des Aeneas Silvius, des Reimchronisten

---

[1]) s. Puntschart, a. a. O.

[2]) Puntschart, S. 47.

[3]) s. Puntschart, S. 14.

und des Victringer Abtes aufs Beste vereinen: die genannte Talfläche liegt in der Nähe der Karnburger Anhöhe, da sie bis unmittelbar an diese heranreicht, sie kann, wenn man das Zollfeld „ze guoter mâze wît“ sich erstrecken lässt, zum Zollfelde gerechnet werden und darf endlich auch zu den „pratis late patentibus“, die sich in der Nähe des ehemaligen Virunum ausdehnen, gezählt werden. Die Richtigkeit dieses auf kombinatorischem Wege gewonnenen Resultates, das sich auf die Angaben dreier Gewährsmänner stützt, von denen einer (Aeneas Silvius) das Zollfeld und Karnburg höchstwahrscheinlich, die beiden andern wohl ganz bestimmt gekannt haben, wird nun auch durch die Tradition bestätigt; denn diese bezeichnet „einen Acker im Blachfelde östlich von der Karnburger Höhe als den ursprünglichen historischen Standort des Fürstensteines“.[1])

Wir haben sonach erkannt, dass deshalb, weil der Reimchronist die Ceremonie der „Einsetzung“ an einem auf dem Zollfelde befindlichen Steine vor sich gehen lässt, nicht schon unbedingt gefolgert werden dürfe, dass mit diesem Steine der Herzogsstuhl gemeint sei. Es hat sich uns ferner gezeigt, dass der Zusatz „daz ist ze guoter mâze wît“ vielmehr darauf schliessen lasse, dass Ottokar bei seiner Schilderung an den Fürstenstein gedacht habe, dass sonach der Vorwurf, der Reimchronist habe in den citierten Versen sich einen fundamentalen Irrtum zu schulden kommen lassen, nicht ausreichend begründet ist.

In der Annahme, dass unter dem „stein“ der Reimchronik der Herzogsstuhl zu verstehen sei, geht nun Puntschart an die Interpretation der diesen Stein schildernden Verse. Er fasst ihren Inhalt in folgenden Worten zusammen: „Darauf befindet

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 15; Carinthia, Jg. 1871, S. 26. Vielleicht darf man als Zeugnis für die Richtigkeit dieser Ueberlieferung auch den Bericht Megiser's anführen; denn dieser sagt vom Fürstenstein, dass er zu Karnburg, ungefähr eine Meile unterwegs von Klagenfurt, „im Feld“ stehe. Die Wendung „im Feld“ scheint m. E. darauf hinzudeuten, dass Megiser hier an die an die Karnburger Anhöhe heranreichende Ebene gedacht hat. In ähnlicher Weise dürfte auch der Autor in der Carinthia, Jg. 1812, Nr. 28 die angeführten Worte Megiser's interpretiert haben.

sich ein Stein, in den ein Sitz gehauen ist".[1]) Auf Grund dieser Deutung gelangt er dazu, gegen Ottokar einen neuerlichen Vorwurf zu erheben. Da er nämlich der Ansicht ist, dass zur Zeit, in der der Reimchronist schrieb, der gegen Osten gewendete, in seinen Formen gefälligere Sitz des Doppelstuhles der Herzogssitz gewesen sei,[2]) so meint er, dass, wie ein Blick auf die von ihm beigegebene Abbildung lehre, die Schilderung der Reimchronik auf diesen nicht zutreffen könne, wohl aber auf den westlichen, den Pfalzgrafensitz, wie er heutigentags genannt wird, augenscheinlich weil dieser eine schwache, muldenförmige Vertiefung aufweist.[3]) Es habe also Ottokar den Herzogssitz mit dem Pfalzgrafensitz verwechselt. Bei diesen Ausführungen geht Puntschart von der Voraussetzung aus, dass das Wort „gesidel" einen für eine einzige Person bestimmten Sitz bezeichne. Schönbach[4]) hat nun nachgewiesen, dass diese Voraussetzung irrig ist, da „gesidel" das Kollektivum zu „sedel" (= „einzelner Sitz"), also eine Vereinigung von mehreren, mindestens zwei Sitzen darstellt. Während sonach aus der Puntschart'schen Interpretation sich kein weiteres schlagkräftiges Argument für seine Annahme ergibt, dass unter dem „Steine", von dem der Chronist spricht, der Herzogsstuhl zu verstehen sei — auch der Fürstenstein könnte bei seiner Auffassung des Wortes „gesidel" und seiner Anschauung über die damalige Gestalt des Steines ein „gesidel" in seinem Sinne genannt werden — zeigt sich andererseits, dass die von Schönbach gegebene Deutung des Wortes „gesidel" die Behauptung, dass Ottokar mit seiner Beschreibung auf den Herzogsstuhl gezielt habe, mächtig zu stützen scheint; denn der Herzogsstuhl, wie er heute sich unseren Blicken darstellt, ist wirklich ein „gesidel", ein Doppelstuhl mit gemeinsamer Rückenlehne. Deshalb sagt auch Schönbach, der doch selbst der Meinung ist, dass der Reimchronist sich durch den Satz „daz ist ze guoter mâze wît" die Möglichkeit offen halten wollte, den Fürstenstein in seine

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 31.

[2]) vgl. Puntschart, S. 41.

[3]) s. Puntschart, S. 23.

[4]) s. Schönbach, S. 250 f.

Auffassung der Oertlichkeit einzubeziehen: „Vom Fürstensteine hätte der Chronist das Wort gesidel nicht gebrauchen können; zum Herzogsstuhle passt der Ausdruck vortrefflich“.[1])

So bestechend diese Ansicht Schönbach's auch sein mag, so glaube ich doch sie ablehnen zu müssen. Es darf nämlich einerseits behauptet werden, dass Ottokar die Bezeichnung „gesidel“ sehr wohl auf den Fürstenstein anwenden durfte, andererseits bestehen gewichtige Gründe für die Annahme, dass der Herzogsstuhl zur Zeit, da der Reimchronist schrieb, noch gar kein Doppelstuhl gewesen ist, sondern nur aus einem Sitze bestanden hat. — — —

Es wurde bereits ausgeführt, dass die Tatsache des Vorhandenseins jener steinernen Tischplatte an der Karnburger Kirche im Verein mit der traditionellen bildlichen Darstellung der „Herzogseinsetzung“ zur Annahme berechtige, dass der Fürstenstein einst ein tischförmiges Objekt mit einer grossen, runden Tischplatte aus Stein gewesen sei. Auf dieser runden Steintafel hatte nun der Herzogsbauer Platz zu nehmen. Wie nun die uns erhaltenen Abbildungen und die Angaben S. M. Mayer's über die Grösse jener Karnburger Platte beweisen, bot diese für weit mehr als eine einzige Person Sitzgelegenheit. Wenn nun der Fürstenstein „so beschaffen war, dass mehrere Leute darauf sitzen konnten, dann passt natürlich „gesidele“ auch auf ihn.“[2]) Ich glaube nun

---

[1]) s. Schönbach, a. a. O.

[2]) Gefällige Mitteilung des Herrn Hofr. Prof. A. E. Schönbach an den Verfasser. — Wenn Schönbach dieser Mitteilung den einschränkenden Nachsatz hinzufügt: „Eine Vorstellung von einer tischförmigen Sitzgelegenheit habe ich allerdings nicht und meine, Tisch und Sitzplatz seien auch in alter Zeit immer auseinandergehalten worden“, so möchte ich dieser Bemerkung gegenüber an dieser Stelle, die eine eingehendere Erörterung dieses Punktes nicht gestattet, nur auf folgendes hinweisen. Nach Lippert's Darlegungen (Culturgeschichte, 1. Bd., S. 336—340) „waren die beiden jetzt getrennten Stücke „Stuhl“ und „Tisch“ vordem in einem älteren vereinigt.“ (Lippert, a. a. O., S. 340). Vgl. auch Grimm, Deutsche Mythologie[3], 2. Bd., S. 895; „Der oberste Teufel sitzt in der Mitte auf einem grossen steinernen Tisch, dem alle durch Knien und Küssen ihre Ehrfurcht beweisen“. Die Frage, weshalb der tischförmige Fürstenstein bei der Herzogseinsetzung als Sitzobjekt diente, wird im 7. Abschnitt zur eingehenden Erörterung gelangen.

nicht bloss aus einer Kombination der bildlichen Ueberlieferung mit dem Berichte S. M. Mayer's schliessen zu dürfen, dass der Reimchronist mit dem Worte „gesidel“ auf den Fürstenstein gezielt haben könne, sondern vermeine auch einer Andeutung des Johannes von Victring entnehmen zu dürfen, dass der Fürstenstein für mehrere Personen Platz geboten habe, wodurch die Berechtigung der Wahl des Ausdruckes „gesidel“ für den Fürstenstein durch ein zweites, von dem ersten unabhängiges Argument dargetan wäre.

Johannes von Victring[1]) berichtet, dass die Antwort auf die erste Frage des Herzogsbauers „a consedentibus“ gegeben werde, nachdem er diesen als „super lapidem sedens“ bezeichnet hat. Wie dieses „consedentibus“ zu erklären sei, darüber herrscht Streit. Man hat geglaubt[2]), der Abt habe sich verschrieben (!) und „concedentibus“ (von „concedere“ — „accedere, incedere“) schreiben wollen, also auf die Begleitung des Fürsten gezielt. Diese Verlegenheitshypothese scheint auch Puntschart „nicht undenkbar“[3]) zu sein, obzwar er ihr eine andere Deutung des Wortes vorziehen möchte. Auch er kann sich nämlich nicht dem Gewichte der m. E. jeden Zweifel ausschliessenden Tatsache entziehen, dass sowohl der Entwurf des Berichtes des Abtes, als auch die Reinschrift selbst ein deutliches „consedentibus“ aufweisen. Er hält es deshalb für wahrscheinlicher, dass Johannes von Victring an sitzende Personen gedacht habe, und meint, dass in den ersten Reihen der Zuschauer durch Alter oder Ansehen bevorzugte Personen bäuerlichen Standes lagerten; von diesen sei die Antwort auf die Fragen des Herzogsbauers ausgegangen. Nun hat aber bereits Tangl[4]) darauf aufmerksam gemacht, dass dies Lagern von bäuerlichen Teilnehmern in den ersten Reihen wegen der grossen, von weit und breit zusammengeströmten Menschenmasse, die an dem Akte teilnahm, nicht möglich gewesen sei. Auch ich möchte meinen, dass die Schaubegierde bei dem so seltenen und merkwürdigen Drama notwendigerweise zu einem engen Zusammendrängen der vordersten Reihen führen musste, so dass

---

1) vgl. Puntschart, S. 64 fg.

2) s. Tangl bei Puntsch. a. a. O.

3) s. Puntschart, S. 65.

4) s. Tangl, a. a. O.

ein gemächliches Lagern dieser durch ihren Standplatz begünstigten Zuschauer von den Hintermännern wohl kaum geduldet worden wäre. Es bleibt deshalb m. E. nur übrig anzunehmen, dass die Antworter mit dem Herzogsbauer zusammen auf dem Steine gesessen seien. In dieser Ansicht bestärkt mich der Umstand, dass in dem Entwurfe der Handschrift dem „consedentibus" noch ein „sibi" folgt.[1]) Hiedurch wollte m. E. der Abt in einer jeden Zweifel bannenden Deutlichkeit darauf hinweisen, dass die „consedentes sibi" mit dem „einsetzenden" Bauer zugleich auf dem Fürstensteine gesessen seien. Da nun aber der uns erhaltene Säulenstumpf nur einer einzigen Person Raum zum Sitzen gewährt, so wird man zur Annahme gedrängt, dass der Stein zur Zeit des Johannes von Victring eine Form gehabt haben müsse, die das Sitzen mehrerer Personen ermöglichte, dass er also damals noch ein „gesidel", eine Sitzgelegenheit für mehrere Personen darstellte.

Man wird nun einwenden, dass die eben vorgetragene Behauptung sprachlich zwar vollkommen zutreffend sei und dem Wortlaute des Berichtes aufs beste gerecht werde, dass ihr aber sachliche Bedenken entgegenstünden. Man könnte sagen, „der Herzogsbauer hätte auch beim Sitzen ausgezeichnet sein müssen, und diese Prärogative wäre verloren gegangen, wenn er mit den übrigen zusammen sich auf einer Sitzgelegenheit befand.[2])" Dieser Einwand ist an sich gewiss erwägenswert, sofern man annimmt, dass zur Zeit des Johannes von Victring die alten Bräuche noch getreulich eingehalten worden seien. Dies war nun aber, wie wir bestimmt wissen, nicht der Fall. Der Abt berichtet nämlich von der „Einsetzung" Otto's des Freudigen, aus der er augenscheinlich seine Kenntnis der Ceremonie schöpfte: „Multa tamen in huius festi observatione sunt improvide pretermissa quia oblivioni tradita . . . . ."[3]). Zu diesen vielen Abweichungen von der alten Sitte kann auch der Brauch gehört haben, dass die Antworter neben dem Herzogsbauer auf dem Steine Platz nahmen. Ob Johannes von Victring

---

[1]) s. Puntschart, S. 64.

[2]) Gefällige Mitteilung des Herrn Hofr. Prof. A. E. Schönbach an den Verfasser.

[3]) s. Puntschart, S. 54.

mit diesen „consedentes“ die den Herzog geleitenden Landherren gemeint hat, die nach der Reimchronik für ihn zu antworten hatten, oder ob er bäuerliche Antworter im Auge hatte, die zu seiner Zeit, im Widerspruch zu der früheren Uebung, an die Stelle der Landherren getreten waren, lässt sich natürlich nicht entscheiden. Uebrigens wäre noch zu bezweifeln, ob der Bauer durch den Umstand, dass die Antworter mit ihm auf demselben Sitze sassen, sonderlich viel an seiner bevorzugten Stellung eingebüsst hätte; denn neben dem Herzog blieb er ja auch bei dieser Situation die Hauptperson des Schauspiels. Sonach glaube ich die oben gegebene Interpretation des „a consedentibus sibi“ aufrechterhalten und in diesen Worten einen Beweis für meine Behauptung erblicken zu dürfen, dass der Fürstenstein für mehrere Personen Sitzgelegenheit bot, dass deshalb das Wort „gesidel“ auf ihn mit Recht angewendet werden konnte.

Ich habe bereits in kurzer Andeutung erwähnt, dass m. E. der Herzogsstuhl zur Zeit der Abfassung der österreichischen Reimchronik noch kein Doppelstuhl gewesen sei, dass man demnach damals ihn noch nicht hätte mit dem Worte „gesidel“ bezeichnen dürfen.

Wäre diese Vermutung richtig, dann wäre selbstredend ein Zweifel an den eben vorgetragenen Ausführungen, die dahin gingen, dass Ottokar mit dem Worte „gesidel“ auf den Fürstenstein gezielt habe, nicht mehr möglich; wäre diese Annahme hingegen unzutreffend, hätte demnach der Herzogsstuhl am Ende des 13. Jahrhunderts bereits einen Doppelstuhl dargestellt, so wäre damit m. E. noch keineswegs erwiesen, dass der Reimchronist mit der Bezeichnung „gesidel“ nur den Herzogsstuhl gemeint haben könne, da ja, wie dargetan wurde, genügende Indicien dafür sprechen, dass auch der Fürstenstein diesen Namen verdiente. Die Behauptung nun, dass der Herzogsstuhl in jener Zeit, in der Ottokar schrieb, nur aus einem Sitze bestand, so befremdend sie vielleicht auch für den ersten Augenblick klingen mag, lässt sich, so vermeine ich, durch gewichtige Argumente stützen. Um dies zu erweisen, wird es einer längeren Ausführung bedürfen.

Der gegen Osten gewendete Stuhl, auf dem nach späten, erst aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts[1])

[1]) vgl. Puntschart, S. 121, 123.

stammenden Nachrichten der Herzog sich niederliess, ist offenkundig erst später errichtet worden als der westliche, auf dem der Pfalzgraf von Kärnten bei der „Huldigung“ Platz genommen haben soll. Während nämlich das eigentliche Sitzobjekt des Pfalzgrafenstuhles ein unförmlicher, roher Steinblock ist[1]), hat der Sitzplatz des Herzogsstuhles „die Form eines rohen Kapitäls mit einer auffallend hohen Platte, welche sich schon mehr der Form eines „Kämpfers“ nähert.“[2]) Puntschart kommt zum Schlusse, dass dieses Kapitäl nicht spätrömisch sein könne, denn eine so hohe, plumpe Platte sei nicht antik. Es könne daher „als solches auch nicht den Trümmern Virunum's entnommen sein, wie dies bei den anderen Bestandteilen des Herzogsstuhles wohl der Fall ist.“ Das Kapitäl zeige „vielmehr den Charakter des Verfalles zur Zeit des 7.—11. Jahrhunderts.“ Hieraus geht hervor, dass der Sitzblock des „Pfalzgrafenstuhles“ älter ist als das kämpferartige Kapitäl der Ostseite. Auch in den Stufen der beiden Sitze zeigen sich bemerkenswerte Verschiedenheiten.[3]) Zum westlichen Stuhle führt nur eine Trittstufe, zum östlichen hingegen zwei. Die Stufe des Pfalzgrafenstuhles ist „ungleich roher gearbeitet“ als jene der Ostseite, „wenn man von einer Bearbeitung überhaupt reden kann.“ Puntschart, der, wie aus den angeführten Worten hervorgeht, den Altersunterschied der beiden Stühle wohl erkannt hat, nimmt nun, um seine Behauptung[4]), dass der Herzog seit den ältesten Zeiten auf der östlichen[5]) Seite Platz genommen habe, aufrecht erhalten zu können, an, dass der heute auf der Westseite befindliche Sitzblock ursprünglich zum östlichen Sitze gehört habe und erst später mit dem Kapitäl

---

[1]) s. Puntschart, S. 23.

[2]) s. Puntschart, S. 20 f.

[3]) vgl. Puntsch., S. 25.

[4]) Puntschart, S. 274.

[5]) Augenscheinlich schwebte Puntschart bei dieser Annahme die Tatsache vor Augen, dass nach germanischer, indischer und bithynischer Sitte der Richter im Westen der Gerichtsstätte sitzen und gegen Osten schauen solle; vgl. Grimm, Rechtsaltertümer [4], 2. Bd., S. 430 fg.; Usener, Ueber vergleichende Rechts- und Sittengeschichte, Verh. d. 42. Versamml. deutscher Philol. u. Schulmänner in Wien 1893, S. 27. Dieser Uebung ist indes die keltische direkt entgegengesetzt. Nach den Gesetzen von Wales

vertauscht worden sei.[1]) Deshalb behauptet er auch, dass die zweite Trittstufe des Ostsitzes möglicherweise erst in sehr später Zeit hinzugefügt wurde.[2]) Wären diese Suppositionen richtig, dann wäre natürlich der Herzogsstuhl der ältere, der Pfalzgrafenstuhl der jüngere Teil des Steinobjektes, und man dürfte dann auch annehmen, dass es bereits in der Zeit des selbständigen slovenischen Staates sogehalten worden sei, wie bei der „Huldigung" des Jahres 1564, dass nämlich der Herzog sich auf dem Ostsitze niederzulassen hatte. Gegenüber diesen — man darf wohl sagen — gekünstelten Behauptungen, die jeder quellenmässigen Begründung entbehren und das klar zutage liegende Altersverhältnis der beiden Stühle in das gerade Gegenteil verkehren, nur zu dem Zwecke, um eine Uebereinstimmung zwischen einer vermeintlichen Uebung der slovenischen Urzeit und dem Huldigungs-

---

soll der Richter der Sonne den Rücken kehren, um nicht von ihrem Scheine gehindert zu werden (Grimm, a. a. O., S. 433). — Ich habe es zur Klarstellung der in Rede stehenden Detailfrage für notwendig erachtet, über die Orientation der in Bosnien und in der Herzegowina aufgefundenen Gerichtsstühle Erkundigungen einzuholen. Herr Hofrat Constantin Hörmann, Director des bosn.-herz. Landesmuseums in Sarajevo, hatte die Güte, mir hierüber folgende Mitteilungen zu übermitteln: 1) Der „Herzogsstuhl" in Kosor bei Blagoj unweit Mostar (im Volksmunde „Hercega Stjepana stolica" genannt) war bei der Hebung gegen Süden orientiert, doch ist es sehr fraglich, ob er ursprünglich so stand. Einige Anzeichen sprechen dafür, dass der Stuhl durch natürliche Einsenkung oder durch menschliche Einwirkung (Schatzgräbersucherei!) die ursprüngliche Orientierung einbüsste. 2) Die zwei aus natürlichen Felsblöcken roh ausgehauenen Gerichtsstühle des Vojvoden Stipan Miloradović bei Ošanić sind genau nach Osten orientiert. 3) Der Gerichtsstuhl des Ivan Pavlović in Bukovica ist gleichfalls nach Osten orientiert. „Für unser Gebiet", schreibt Herr Hofrat Hörmann, hat bei unseren Gerichtsstühlen der Ostsitz Bedeutung und entschieden mehr Anspruch auf höheres Alter als der Westsitz". Ich stehe nicht an, zu bekennen, dass diese Mitteilungen zu Gunsten der von Puntschart vertretenen Ansicht sprechen, indes darf nicht übersehen werden, dass die Wertung der einzelnen Himmelsgegenden bei den indogermanischen Stämmen eine wechselnde ist. Während der Norden bei den Indern vielfach als die Glücksrichtung bezeichnet wird (Negelein, Zschr. f. Ethnologie, Jg. 1902, S. 87, Anm. 6), gilt er den ihnen doch so nahe verwandten Persern (vgl. A. I. H. W. Brandt, Die mandäische Religion, 1889, S. 177) als die „böse Himmelsgegend".

[1]) s. Puntschart, S. 21, 274.

[2]) s. Puntschart, S. 28.

ceremoniell des endenden 16. Jahrhunderts zu erzielen, darf m. E. ruhig behauptet werden, dass der westliche Sitz der ältere, der östliche der jüngere sei, und dass mit der Hypothese einer Vertauschung beider Sitze nicht operiert werden dürfe. Daraus folgt, dass der von Puntschart als „Huldigung“ bezeichnete Rechtsakt anfänglich am Westsitze vor sich ging.

In welcher Zeit wurde nun der Herzogsstuhl zum Doppelgestühl gestaltet? Puntschart gibt hierauf folgende Antwort:[1] „Ich möchte nun meinen, dass der zweite Sitz nicht erst in der Zeit des deutschen Herzogtums, sondern bereits zur Zeit der slavischen Bauernfürsten und zwar gegen Ende des achten Jahrhunderts aufgerichtet wurde. Denn, ist auch der ursprünglich westliche Sitz in seiner Form gefälliger, als der ursprünglich östliche, so weist doch auch er vielmehr auf die Epoche der fränkischen Organisation, in welcher der deutsche Staat sich noch den primitiven Zuständen eines rohen slavischen Bauernstaates anpassen musste, als auf die Zeit des deutschen Herzogtums, welches keinen slavischen Staat mehr kennt. Letzteres dürfte somit den zweiten Sitz nur übernommen haben. Dann aber ist in ihm ebenso ein Richterstuhl zu sehen wie im östlichen. Und dann war er vielleicht für einen Königsboten als unmittelbaren Stellvertreter des fränkischen Königs „ad justitias faciendas“ bestimmt. Ueber den slavischen Bauernfürsten mochte er hier zu Gericht gesessen sein“. Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass Puntschart, obzwar er der Meinung ist, dass der „ursprünglich westliche Sitz“ auch aus der nach ihm mit dem Ende des 9. Jahrhunderts beginnenden Epoche des deutschen Herzogtums stammen könne, doch die Hinzufügung dieses Stuhles bereits in der Zeit Karl's des Grossen erfolgen lässt. Puntschart war, wie mit Rücksicht auf den Rahmen dieser Untersuchung hier nicht weiter ausgeführt werden kann, zu dieser Annahme durch die Natur seines Deutungsversuches förmlich gezwungen, da es ihm, wollte er das kunstreiche Gefüge seines Hypothesenbaues nicht gefährden, vor allem darauf ankommen musste, von der Institution der spätmittelalterlichen Pfalzgrafschaft von Kärnten aus über mehrere Jahrhunderte

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 280.

hinweg eine verbindende Brücke zu schlagen zu dem seines Erachtens in karolingischer Epoche in Kärnten bestandenen Königsboten-Amte. Er glaubte das Pfeilerwerk dieser in kühnem Bogen geführten Verbindungsbrücke nur zu stärken, wenn er annahm, der zweite Sitz sei bereits in der Zeit Karl's des Grossen für die Königsboten aufgerichtet worden; denn dann konnte er darauf hinweisen, dass der von ihm behauptete historische Konnex zwischen den spätmittelalterlichen Pfalzgrafen von Kärnten und den karolingischen Königsboten auch in der Geschichte des Rituals der „Herzogshuldigung“ zum Ausdrucke komme: so wie nach einer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammenden Nachricht der Pfalzgraf von Kärnten bei der „Huldigung“ „ab alia parte“ des Herzogsstuhles Platz zu nehmen hatte[1]), so habe bereits 650 Jahre früher der missus sich auf dem für ihn erbauten zweiten Stuhle niedergelassen. Es wird sich uns nun aber im zehnten Abschnitte dieser Untersuchung zeigen, dass dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen den kärntnerischen Pfalzgrafen des endenden Mittelalters und den Königsboten der Karolingerzeit nicht zu erweisen ist. Durch diesen hier in seinen Resultaten vorweggenommenen Nachweis entfällt jede Nötigung, den Zeitpunkt der Errichtung des jüngeren der beiden Steinsitze in die Periode der fränkischen Organisation zu verlegen. Nichts hindert uns nunmehr anzunehmen, dass er erst in viel späterer Zeit aufgerichtet worden sei, wofür ja auch, wie das gefälligere Aussehen dieses Sitzes beweist, die Vermutung von vorneherein spricht. Ich sehe nun, um die Hinzufügung dieses zweiten Stuhles zum ursprünglichen altslovenischen Herzogsstuhl in befriedigender Weise erklären zu können, keine andere Möglichkeit gegeben, als anzunehmen, dass auch der später aufgerichtete Stuhl ein für einen Herzog bestimmter Sitz gewesen sei, kurzum, dass der Ostsitz erst aus einer Zeit stammen könne, wo in Kärnten bereits Doppelbelehnungen üblich geworden waren. Da im Volke die Anschauung galt[2]), dass die richterliche und lehensherrliche Tätigkeit des Herzogs nur dann rechtlich vollwirksam

[1]) vgl. den Bericht Thomas Ebendorfers bei Puntschart, S. 78.

[2]) vgl. oben, S. 26.

sei, wenn der Herzog in feierlicher Weise auf dem Lehen- und Richterstuhl des Landes Platz genommen habe, so musste die gleiche Anschauung auch für den Fall einer Doppelherrschaft zutreffen; hier musste die Rechtsauffassung des Volkes fordern, dass beide Fürsten sich auf dem Richterstuhle des Landes niederliessen. Da dieser aber nur für eine Person Raum bot, so musste eben ein zweiter Sitz hinzugefügt werden. Ich glaube, dass sich auf diese Weise die Doppelstuhlform des Herzogsstuhles am einfachsten erklären liesse, ohne dass es erst eines weitverzweigten Gerüstwerkes von Hypothesen und Hilfsannahmen bedürfte.

Der Fall, dass mehrere Personen sich in die Herrschaft des Landes Kärnten teilten, ereignete sich zum erstenmale im Jahre 1295[1]), als nach dem Tode des Herzogs Meinhard dessen drei Söhnen Otto, Ludwig und Heinrich die Regierung des Landes zufiel. Puntschart glaubt nun annehmen zu dürfen, dass Meinhards Söhne sich der Ceremonie der „Huldigung" nicht unterzogen hätten. Ich schliesse mich dieser Behauptung, die mir hinreichend gestützt zu sein scheint, an, hauptsächlich deshalb, weil Johannes von Victring, der doch in engen Beziehungen zu Herzog Heinrich stand, davon, dass die drei Nachfolger Meinhards die alten Huldigungsbräuche eingehalten hätten, nichts zu vermelden weiss.[2]) Es konnte sich somit im Jahre 1295, gerade zu jener Zeit, da der österreichische Reimchronist bereits mit der Niederschrift seines Werkes beschäftigt war, noch nicht die Nötigung ergeben haben, zum alten Herzogsstuhl einen neuen hinzuzufügen; deshalb konnte Ottokar, da der Herzogsstuhl damals nur aus dem nach Westen gerichteten Sitze des heutigen Doppelstuhles bestand, den Herzogsstuhl noch nicht ein „gesidel" nennen.

Wann der zweite Stuhl in der Folgezeit aufgerichtet wurde, lässt sich schwer bestimmen. Die Nachfolger der Söhne Meinhards waren Otto der Freudige und Albrecht der Lahme aus dem Hause Oesterreich[3]): also ein Fall der Doppelherrschaft.

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 104 f.

[2]) vgl. jetzt auch v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch., Bd. 23, S. 318.

[3]) vgl. Puntschart, S. 106.

Möglicherweise wurde damals, als man die Vorbereitungen zur Vornahme der Inthronisationsbräuche traf, der Ostsitz errichtet; doch möchte ich es für wahrscheinlicher halten, dass auch zu diesem Zeitpunkte an der alten Form des Herzogsstuhles nichts geändert wurde, da sich im Jahre 1335 nur Otto den Ceremonien unterzog und nichts darauf hindeutet, dass damals die Teilnahme Albrechts an der Ceremonie geplant war und nur im letzten Augenblicke unterlassen wurde. Im Jahre 1342 sah sich Albrecht veranlasst, genötigt durch das Vorgehen Ludwigs, des Sohnes Karls IV., der Ansprüche auf Kärnten erhob, an die Vornahme der „Huldigung" zu denken.[1]) Ich glaube nun mutmassen zu dürfen, dass Albrecht es war, der den östlichen Sitz errichten liess. Es heisst nämlich von ihm bei Johannes von Victring: „Unde dispositis necessariis se et unum de fratruelibus sublimare statuit in solium ducatus Karinthie juxta consuetudinem ante dictam. Et cum ad punctum fiendi negotium pervenisset, se ipsum ad thronum huius glorie precipit elevari . . . . .".[2]) Aus diesen Worten des Abtes geht hervor, dass Albrecht anfänglich die Absicht hatte, sich und einen seiner Neffen auf das solium ducatus Karinthie, d. i. eben den Herzogsstuhl, setzen zu lassen und hiezu alle erforderlichen Vorbereitungen traf. Zu diesen Vorbereitungen muss, so meine ich, auch die Aufrichtung eines zweiten Stuhles gehört haben, da der alte Herzogsstuhl für zwei nebeneinandersitzende Personen wohl kaum Platz geboten hätte, und selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, die Feierlichkeit des Aktes durch dieses enge Nebeneinandersitzen der beiden Inthronisanden bedenklich gelitten hätte. Als es nun zur Ausführung seines Entschlusses kommen sollte, änderte Albrecht plötzlich knapp vor der Inthronisationsfeier zur grossen Ueberraschung der Kärntner Stände seinen Plan[3]) und liess nur sich allein auf den Stuhl von Kärnten erheben.

Ausser dem eben gesetzten Falle hätte sich nur noch im Jahre 1365 die Notwendigkeit der Errichtung eines zweiten

---

[1]) s. Puntschart, a. a. O.

[2]) s. Puntschart, S. 49.

[3]) s. Puntschart, S. 106 f.

Stuhles ergeben können. In diesem Jahre übernahmen nämlich Albrecht III. und Leopold III., die Brüder Rudolfs IV., gemeinschaftlich die Regierung von Kärnten[1]). Ob sie sich den Ceremonien der „Huldigung" unterworfen haben, wissen wir nicht, da uns jede ausdrückliche Nachricht hierüber fehlt. Hätten sie sich „huldigen" lassen, dann hätte, falls der Herzogsstuhl damals noch nicht die heutige Gestalt besessen hat, ein zweiter Stuhl aufgerichtet werden müssen. Doch darf man wohl wegen des Schweigens der Quellen mutmassen, dass sich die beiden Herzöge über die alte Gewohnheit hinweggesetzt haben[2]), dass sonach der Ostsitz des Herzogsstuhles nicht erst unter ihrerRegierung, sondern schon unter Albrecht dem Lahmen im Jahre 1342 aufgestellt worden sei.

Man wird gegen die Annahme einer so späten Entstehung des Ostsitzes vielleicht einwenden, dass, da das bei diesem Sitze verwendete kämpferähnliche Kapitäl der Kunst des 7.—11. Jahrhunderts zugehöre, auch der östliche Stuhl mindestens vor dem Ende des 11. Jahrhunderts errichtet worden sein müsse. Ich vermag dieses Gegenargument nicht als durchgreifend anzuerkennen. Geradeso, wie zum Westsitze Steine benützt wurden, die der v o r s l o v e n i s c h e n Periode Kärntens entstammen[3]), so konnte man auch bei der Aufstellung des neuen Stuhles ein einer früheren Kunstepoche angehörendes Objekt verwendet haben. Wollte man nicht ein krasses Missverhältnis zwischen der Gestalt des alten und des neuen Stuhles schaffen, so durfte man die Kunstformen des 14. Jahrhunderts überhaupt nicht zur Anwendung bringen. So wäre denkbar, dass die mit der Auf-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 109. — Die unmittelbaren Nachfolger Albrechts III. und Leopolds III. haben aus unserer Betrachtung auszuscheiden, da wir von ihnen bestimmt wissen, dass sie sich der Huldigung nicht unterzogen haben. Wilhelm, der älteste Sohn Leopolds III., stellte nämlich 1396 für sich, seine Brüder und seinen Vetter Albrecht einen Schadlosbrief wegen Nichtbeobachtung des alten Herkommens aus; s. Puntschart, S. 109 fg.

[2]) Auch in Steiermark „fahnden wir vergebens nach bestimmten Angaben über die Huldigungsnahme der Brüder und Nachfolger Rudolfs IV.; vgl. F. v. Krones, Landesfürst, Behörden nnd Stände des Herzogtums Steier 1283—1411, Forschungen z. Verfass.- und Verwaltungsgeschichte d. Steiermark, 4. Bd., 1. Heft, (1900), S. 24.

[3]) vgl. Puntschart, S. 20.

richtung des neuen Sitzes betrauten Personen das hiezu erforderliche Material irgend einem verfallenen Bauwerke, das der vorhergegangenen Kunstperiode zugehörte, entnahmen.

Es erübrigt nunmehr nur noch, dem Berichte des Thomas Ebendorfer, der uns ja als erster erzählt, dass der Pfalzgraf bei der „Huldigung“ „ab alia parte“ des Herzogsstuhles Platz genommen habe, einige Erörterungen zu widmen. Dieser Angabe darf m. E. für die ältere Geschichte der am Herzogsstuhl stattfindenden Ceremonien kein Wert beigemessen werden. Johannes von Victring, der als Abt eines in der Nähe der Huldigungsstätte gelegenen Klosters, als einer der höchsten Würdenträger des Landes, die Verhältnisse ungleich besser kennen musste als der um ein Jahrhundert später wirkende, dem Lande fremde, unkritische[1]) Thomas Ebendorfer, berichtet zwar in den beiden von ihm geschilderten Fällen der „Huldigung“, dass der Herrscher am Herzogsstuhle Gericht gehalten habe, er weiss jedoch kein Wort von einem zweiten Sitze zu vermelden, ebensowenig davon, dass der Pfalzgraf von Kärnten, dessen er doch bei der Schilderung der „Einsetzung“ erwähnt, zugleich mit dem neu inthronisierten Herzoge Gericht gehalten oder Lehen geliehen habe. Wäre dies damals rechtsüblich gewesen, so hätte der Abt davon sicherlich erzählt und auch von der Existenz eines zweiten Stuhles, falls derselbe zur Zeit Meinhards oder Ottos des Freudigen schon bestanden hätte, berichtet. Es bleibt demnach nur übrig anzunehmen, dass der Ostsitz erst nach dem Jahre 1335 aufgerichtet wurde, ein Ergebnis, das mit der oben ausgesprochenen Vermutung, dass der zweite Stuhl im Jahre 1342 entstanden sei, im Einklange steht. So bleibt denn bezüglich der Nachricht Ebendorfers, dass der Pfalzgraf auf dem zweiten Sitze sich niedergelassen und seine Lehen verliehen habe, nur eine zweifache Annahme möglich. Entweder hat diese Uebung in der Tat bestanden, dann kann sie jedoch erst in der Zeit nach Johannes von Victring sich gebildet haben, oder aber: die Nachricht des Thomas Ebendorfer beruht, sei es nun auf einem Irrtum oder Missverständnisse dieses

[1]) vgl. Deutsche Biographie, Bd. V., S. 528.

Autors, sei es auf der freien Erfindung eines seiner Gewährsmänner oder auf einer in damaliger Zeit in Kärnten kursierenden ätiologischen Fabel, mit der man die Doppelstuhlform des Herzogsstuhles, die man sich nicht zu erklären wusste, zu deuten versuchte. Nehmen wir an, dass Ebendorfers Mitteilung Glauben verdiene, so kann m. E. nur beim Regierungsantritte Rudolfs IV. oder, was m. E. wahrscheinlicher ist, Ernsts des Eisernen der Fall eingetreten sein, dass der Kärntner Pfalzgraf einen der beiden Stühle des Herzogsstuhles einnahm; denn in der Zeit, die zwischen der Abfassung der Berichte des Johannes von Victring und des Thomas Ebendorfer liegt, scheinen, abgesehen von der „Huldigung" des Jahres 1342, bei der sich der Brauch wohl kaum gebildet haben konnte[1]), nur diese beiden Herzoge sich der Ceremonie unterworfen zu haben[2]). Man müsste die Entstehung des Brauches sich dann derart vorstellen, dass der Pfalzgraf von Kärnten bei einer dieser „Huldigungen" oder bei beiden Akten den einen der beiden Stühle, der sonst unverwendet geblieben wäre, usurpiert hätte, ein Abusus, der weiter nicht Wunder nehmen dürfte. Es ist aber auch möglich, dass Thomas Ebendorfer (oder sein Gewährsmann) nur von einem zweiten Sitze gehört hatte und irrtümlich meinte, die Nachricht, dass der Herzog auf seinem Stuhle sitze und die Lehen verleihe, ohne weiters auch auf die Pfalzgrafen ausdehnen zu müssen. Die Erzählung Thomas Ebendorfers enthält nämlich auch sonst ganz bedeutende Irrtümer[3]) und zwar gerade dort, wo er, der den Bericht des Johannes von Victring, oftmals wortwörtlich, ausschreibt, von diesem abweicht. Trotzdem also, wie gezeigt,

---

[1]) Nach der oben vertretenen Annahme war ja der Ostsitz im Jahre 1342 für einen der Neffen Albrechts errichtet worden. Es ist wohl kaum wahrscheinlich, dass bei der Huldigung des Jahres 1342 der Pfalzgraf von Kärnten den neuen Stuhl, von dem damals jeder bei dem Akte Beteiligte gewusst haben dürfte, für wen er bestimmt gewesen sei, bestiegen habe.

[2]) vgl. Puntschart, S. 107—111.

[3]) vgl. Puntschart, S. 77. — So lässt Ebendorfer alle Ceremonien beim Herzogsstuhl auf dem Zollfelde stattfinden; auch lässt er den Herzog, erst nachdem dieser den Backenstreich erhalten, mit der Bauerntracht (u. z. jener des Herzogsbauers!) bekleidet werden. Endlich berichtet er, dass der Bauer seine Tracht mit dem Herzogskleide vertauscht habe.

die Annahme sehr nahe liegt, dass hier ein Irrtum Ebendorfers vorliegt, ist es m. E. doch wahrscheinlicher, dass wir es hier mit einem ätiologischen Märchen aus der Zeit dieses Schriftstellers zu tun haben. Zu seiner Zeit, unter der Regierung Friedrichs III., der die alten Bräuche nicht einhielt[1]), mochte man sich in Kärnten gefragt haben, wozu denn der zweite Stuhl eigentlich bestimmt sei, und beim Versuche, diese Frage in halbwegs befriedigender Weise zu beantworten, auf den Gedanken verfallen sein, den zweiten Sitz dem Pfalzgrafen von Kärnten zuzuschreiben. Vielleicht waren es diese Pfalzgrafen selbst, die diese Fabelbildung begünstigten.

Sonach glaube ich denn, gestützt auf die vorstehenden Ausführungen, annehmen zu dürfen, dass zur Zeit, in der Ottokar schrieb, der Herzogsstuhl noch nicht ein „gesidel“ genannt werden durfte. Unter der Voraussetzung, dass diese Vermutung zutreffend ist, würde sich dann in der Darstellung der österreichischen Reimchronik alles aufs beste zusammenfügen lassen. Der Chronist hätte sich dann durch den Zusatz „daz ist ze guoter mâze wît“ nicht nur die Möglichkeit offen gelassen, den Fürstenstein in seine Auffassung der Oertlichkeit mit einzubeziehen, sondern ihn auch in den Mittelpunkt seiner Darstellung gerückt; andernfalls kämen wir dann zur unwahrscheinlich klingenden Annahme, dass Ottokar vom Fürstensteine sprechen wollte, dies aber dann wieder unterlassen hat.

Ich vermeine nunmehr erwiesen zu haben, dass man auch die österreichische Reimchronik als Zeugen für die Behauptung aufrufen darf, dass die Tischform[2]) des Fürstensteines einst in der Wirklichkeit und nicht in der Phantasie der den Akt der

---

[1]) s. Puntschart, S. 112 f.

[2]) Wenn man mit mir von der Annahme ausgeht, dass der Fürstenstein zur Zeit der Abfassung unserer ältesten Quellen über die Ceremonie die Tischform aufgewiesen habe, und bedenkt, dass diese Tischform dem mittelalterlichen Beschauer rätselhaft erscheinen musste, so entbehrt es nicht des Interesses, zu beobachten, dass Johannes von Victring sich bei der Wahl eines passenden Ausdruckes zur Bezeichnung des Fürstensteines in einiger Verlegenheit zu befinden scheint. Wie mir Herr Dr. Fedor Schneider in Berlin, der die Ausgabe des Johannes von Victring für die Monum. Germ. hist. vorbereitet, mitzuteilen die Güte hatte, heisst es im

„Einsetzung" abbildenden Künstler bestanden habe, eine Behauptung, die mir schon durch das Vorhandensein jener von S. M. Mayer erwähnten Tischplatte einerseits, der oben besprochenen Abbildungen andererseits, genügend gefestigt zu sein scheint.[1])

IV.

Der sakrale Charakter der Fürstenstein-Ceremonie.

Die Tischform des Fürstensteines lässt m. E. keinen Zweifel daran übrig, dass dieser ursprünglich ein heidnisch-

---

Cod. Monac. 22107 in dem den Backenstreichritus betreffenden Passus, der von Johannes selbst geschrieben ist (ich verdanke den Hinweis auf diesen Passus des Entwurfes dem Landesarchivar von Kärnten, Herrn Aug. v. Jaksch): „..... principi sedem prebet, et stans in sede princeps . . . vertit se . . . ." Hingegen heisst es in der Reinschrift, die der Boehmer'schen Ausgabe zugrunde liegt: „. . . . principi locum prebet. Princeps stans super lapidem . . . .". Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich dieser variierenden, unsicher tastenden Ausdrucksweise des Johannes einigen Wert für die Frage nach der Urgestalt des Fürstensteines beimesse.

[1]) Dass der Fürstenstein einem Tische ähnlich gesehen habe, sagt auch Hansiz, Analecta seu Collectanea pro Historia Carinthiae concinnanda, p. I. (1793), S. 258. Er spricht ausdrücklich von einem saxum, „quod in mensae figuram . . . . . in colle statutum est prope ecclesiam S. Petri apud Carnoburgum". Freilich nennt er seine Quelle nicht, was den Wert seiner Mitteilung einigermassen herabmindert. Auch K. Mayr, Geschichte der Kärntner (1785), S. 77 redet von einem „runden, steinernen Tische", ebenso der gewissenhafte Frölich (Specimen archontologiae Carinthiae, 1758, p. 88.) von einer „mensa lapidea". Die Schilderung der „Herzogseinsetzung" in dem Werke des Ossiacher Abtes Virgilius Gleissenberger, (Abt von 1725—1737) „De Boleslao Rege Poloniae Ossiaci poenitente," S. 114 gewährt für unsere Frage keine Ausbeute, da, wie Herr Aug. v. Jaksch, Landesarchivar in Kärnten, mir mitzuteilen die Güte hatte, Gleissenberger die „Herzogseinsetzung" am Herzogsstuhl vor sich gehen lässt.

slovenisches Kultobjekt[1]) und zwar ein Altar[2]) gewesen sei. Die Regel, welche die Archaeologen und Prähistoriker überall befolgen, wo ihnen ein Steintisch, der sich nicht von vornherein als ein Grabmal qualifiziert, begegnet: dass nämlich ein solcher

[1]) Diese Annahme ist keineswegs neu; bereits S. M. Mayer trägt sie vor. Er sagt a. a. O.: „Wir können hier die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die Opfertische der Druiden die nämliche Form gehabt haben . . . Sollte vielleicht die Feierlichkeit der Einsetzung unserer Herzöge gerade auf einem solchen Tische geschehen sein, um den Sieg des christlichen Glaubens über das Heidentum in einem sprechenden Bilde auszudrücken?"; vgl. ferner Hermann, Carinthia Jg. 1823, S. 106, Anm.

[2]) Der Gedanke, der Gottheit die Opfergabe auf einen Tisch wie einem Menschen hinzustellen, findet sich bei einer grossen Reihe von Völkern; so bei den Phoeniciern (vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 288), Hebräern (vgl. Smith, S. 152, 153), Arabern (Boetticher, Tektonik der Hellenen, Bd. 2 (1877), S. 535), Babyloniern (Boetticher, S. 541), Aegyptern (Boetticher, S. 535, Reisch in Pauly-Wissowas Realencyclopädie d. class. Altert., s. v. „Altar", Sp. 1659), bei den Urbewohnern der Mittelmeerinseln (vgl. Evans, The Mycenaean Tree and Pillar Cult etc. in The journal of Hellenic Studies, Vol. XXI, p. I. (1901), S. 115, 116; A. Mayr, Die vorgeschichtlichen Denkmäler von Malta, Abhandl. d. bair. Akad. d. Wiss. 1. Cl., 21. Bd., 2. Abt. (1901), S. 684, 706, 711, 717), den Griechen und Römern (Boetticher, S. 534—544, 548, 549), den Finnen (vgl. Rhamm, Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes, Globus, Jg. 1895, S. 343; Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. IV, 1., S. 119), wohl auch bei den Germanen (vgl. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, S. 857: ags. weobed „Altar" aus wihabiuda-Tempeltisch, Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, 2. Bd., S. 135; Grimm, Deutsche Myth., 1. Bd., S. 55, Anm., Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, 1. Bd., S. 114 fg.; Negelein, Zeitschr. f. Ethnol., Jg. 1902, S. 62, Anm. 6; Andree, Correspondenzblatt der deutsch. Gesellsch. f. Anthrop., Ethn. u. Urgesch., Jg. 1888, S. 1; Hartmann, Zeitschr. f. Kulturgeschichte, Jg. 1892, S. 49; Plesser, Blätter d. Ver. f. Landeskunde v. Niederösterreich, 24. Jg. 1890, S. 165); über Opfertische [?] der nordamerikanischen Indianer vgl. Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit, deutsch von A. Passow, 1. Bd., (1874), S. 260; auch das im Internationalen Archiv für Ethnographie, Bd. 10, S. 17, 18 beschriebene und abgebildete afrikanische Kultobjekt scheint einen Opfertisch (Kombination von Tisch und Priestersitz?) darzustellen. — — Es ist bei der Verwendung von Opfertischen die anthropomorphische Vorstellung massgebend, dass die Gottheit sich an dem Tische niederlasse und hier die dargebrachte Speise geniesse. Diese Vorstellung wurde jedoch keineswegs auf die Spitze getrieben, wie v. Fritze zu W. Reichels Vorhellenischen Götterkulten, Rhein. Mus. N. F. Bd. 55, (S. 593, 594) mit Beziehung auf die Griechen treffend ausführt.

Tisch bis zum Beweise einer gegenteiligen Verwendung als ein Altar aufzufassen sei, muss auch auf unseren Fürstenstein zutreffen.

Die Behauptung, dass der Fürstenstein ein heidnisch-slovenischer[1]) Tischaltar[2]) gewesen sei, darf dahin erweitert werden, dass in ihm ein hervorragendes Kultobjekt dieses Volkes

[1]) Von einer Unterstützung der Annahme, dass der Fürstenstein ein tischförmiger Altar gewesen sei, durch Anführung jener tischähnlichen Opfersteine, die sich in den heute oder ehemals von Slaven bewohnten Ländern finden [— ein solcher Altartisch, vermutlich ein Grenzheiligtum (vgl. hiemit den vielleicht ebenfalls den Slaven zuzuschreibenden „steininentiske" einer altösterreichischen Grenzurkunde bei Müller, Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich, N. F. 25. Jg. 1891, S. 316) wurde erst kürzlich wieder entdeckt; s. Mielke, Verhandl. d. Berl. Ges. f. Anthr. etc. 1902, S. 40 fg. —] muss abgesehen werden, da sich bei ihnen nur vermuten, aber nicht erweisen lässt, dass sie gerade den Slaven bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen gedient haben. Bei einem dieser Objekte, dem Steintisch auf dem Plešivec in Böhmen, der inmitten einer aus Steinen hergestellten kreisförmigen Umfassung steht, scheinen jedoch der Umstand, dass heute noch im Volksmund das Märchen geht, dass im Plešivec ein goldener Tisch verborgen sei, sowie die Funde von S—förmig endenden Ringen an dem nämlichen Orte, der Vermutung, dass dieser Tischaltar slavischen Ursprungs gewesen sei, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Ueber diesen Altar und seinen mutmasslich slavischen Charakter handelt ausführlich Břet. Jelinek in d. Mitteil. d. Wiener anthropol. Gesellsch., Jg. 1882, S. 174—150 (vgl. a. a. O., S. 150, auch Woldřichs Bemerkung zu Jelineks Ausführungen), Jg. 1896, S. 210—215, 234.

[2]) Wie lange sich solche heidnische Kultobjekte auch noch in christlicher Zeit und zwar als Zentrum notdürftig christianisierter heidnischer Gebräuche erhalten können, beweist die Rolle, welche die Steintische noch heute im Kirchweihbrauche thüringischer Dörfer spielen. Pfannenschmidt (Germanische Erntefeste, 1878, S. 271, s. ferner S. 291), schreibt hierüber: „In den thüringischen Dörfern findet der Kirchweihtanz auf dem Anger oder dem Mahl statt, einem erhöhten runden Platz, der sich gewöhnlich in der Mitte des Ortes, mit grossen Linden besetzt und mit hohen Steinen eingefasst, befindet. Unter der in der Mitte des Platzes stehenden Linde erhebt sich, auf einzelne kleinere Steine gesetzt, ein grosser runder Stein, der einem Tische ähnlich ist, auf welchem am dritten Kirchweihtage (in Thüringen stets ein Donnerstag) der Kirchweihhammel geschlachtet und abends verzehrt wird". Ueber den sakralen Charakter dieser Ceremonie vgl. Usener, Ueber vergl. Rechts- u. Sittengeschichte, a. a. O., S. 40. Sollten diesen thüringischen Steintischen ähnliche Objekte im sog. „Teidingtisch" in Oberalm bei Hallein (vgl. Weinhold, Zschr. d. Ver. f.

erblickt werden müsse. Diese Annahme wird durch zwei Gründe nahegelegt. Der Umstand, dass dieser Opfertisch zum Mittelpunkte einer für den gesammten Stamm so wichtigen Rechtshandlung gemacht wurde, berechtigt für sich allein schon zur Vermutung, dass sich an der Stätte des Fürstensteines der Kultmittelpunkt der heidnischen Slovenen befunden habe. Sodann aber ist zu beachten, dass Karnburg, in dessen unmittelbarer Nähe der Stein stand, einst der Vorort der Kärntner Slovenen, ihr politisches Zentrum gewesen ist.[1]) Da aber der politische und der sakrale Verband sich in der vorchristlichen Epoche der slovenischen Geschichte zweifelsohne deckten, so kann füglich damals das sakrale Zentrum des Stammes vom politischen nicht getrennt gewesen sein.

Wenn nun der Fürstenstein als der Altartisch[2]) der einstmaligen Hauptkultstätte der heidnischen Slovenen aufgefasst

---

Volkskunde 1897, S. 404 fg., Abb. Tafel IV, 2), im Steintisch zu Bingenheim (vgl. Florschütz, Zwei germanische Opfersteine, Correspondenzbl. d. deutsch. Ges. f. Anthr. Eth. u. Urg. 1887, S. 42), in den „schaiblainden" Steintischen der Gottscheer Deutschen (vgl. Hauffen, Die deutsche Sprachinsel Gottschee, Quellen und Forschungen zur Geschichte, Cultur und Sprache Oesterreichs, durch die Leo-Gesellschaft hgeg. v. Hirn und Wackernell, III. Bd. 1895, S. 61 und die Lieder 15, 55, 121 u. a.) und im kreisrunden, in der Mitte mit einem weiten Loch versehenen Steintisch zu Cavalese, dem Hauptorte der Talgemeinde Fleims in Südtirol (vgl. H. Schmölzer, Mitt. d. k. k. Central-Comm. f. Erf. u. Erh. d. Kunst- u. hist. Denkmale, 25. Bd. N. F. 1899, S. 189) vorliegen? Wurden doch auch an den thüringischen Steintischen noch im 18. Jahrh. die Gemeindeversammlungen abgehalten und hier die herrschaftlichen Verordnungen verlesen; vgl. W. Reynitzsch, Ueber Truhten und Truhtensteine (1802), S. 171 fg.

[1]) vgl. Puntschart, S. 269 f.; G. v. Ankershofen, Handbuch der Geschichte des Herzogtums Kärnten, 1. Abt., II. Bd., S. 112, 568.

[2]) Die Annahme, dass der Fürstenstein ein Altarstein gewesen sei, wird auch, abgesehen von den eben vorgetragenen Erwägungen, durch eine eindringende Interpretation der Worte der österreichischen Reimchronik: „an dem steine muoz man schouwen" und „als ein gesidel gemezzen" (v. 19994 u. 19996) nahegelegt. Schönbach sagt über diese Worte (Mitteil. d. Jnst. f. österr. Gesch., 21. Bd., S. 520): „Ferner macht der Chronist darauf aufmerksam — und zwar durch die Phrase muoz man schouwen mit gewissem Nachdruck —, dass in der Steinmasse etwas ausgehauen ist, das wie ein gesidel gestaltet ist oder aussieht". Aus dieser

werden darf, so ergibt sich aus dieser Erkenntnis notwendigerweise die Folgerung, dass der an die Oertlichkeit des Fürstensteines gebundene Akt der „Herzogseinsetzung“ ursprünglich eine sakrale Ceremonie gewesen sei oder zum mindesten an eine solche angeknüpft haben müsse. Die Zuverlässigkeit dieses aus der Tischform des Fürstensteines erschlossenen Ergebnisses wird nun von einer anderen Seite her durch eine Reihe gewichtiger Beweisgründe bestätigt.

Die österreichische Reimchronik berichtet, dass der Herzog vor dem auf dem Fürstenstein sitzenden Herzogsbauer mit einem buntscheckigen Stier und einer schwarzweiss-

---

Interpretation geht hervor, dass die Fügung „mouz man schouwen“ besagt, dass es dem den „stein“ oberflächlich Betrachtenden auf den ersten Blick gar nicht einmal auffällt, dass in der Steinmasse etwas ausgehauen ist, das wie ein gesidel gestaltet ist oder aussieht, sondern dass man, um dies zu sehen, den Stein „beschauen“ müsse. Wenn man diese Interpretation berücksichtigt und sie bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, so ergibt sich, dass unter dem „stein“, von dem der Reimchronist spricht, unmöglich der Herzogsstuhl gemeint sein kann. Fürs erste gibt es ja, wenn man von der schwachen, muldenförmigen Vertiefung des „Pfalzgrafenstuhles“ absieht — und man muss von ihr absehen, da der „Pfalzgrafensitz“ ja nur einen Teil eines gesidel, einen Einzelsitz, aber kein gesidel darstellt — am Herzogsstuhl nichts Ausgehauenes; denn der Herzogsstuhl ist bekanntermassen aus mehreren Steinplatten und Steinstücken zusammengestellt, nicht aber aus einem mächtigen Felsblock herausgearbeitet. Fürs zweite bedarf es nicht der geringsten Aufmerksamkeit, sondern ist auf den ersten Blick auch dem oberflächlichsten Beschauer, ohne dass er auch nur einen Augenblick zweifeln müsste, erkennbar, dass der Herzogsstuhl, wie er sich unserem Auge heute darstellt, ein gesidel genannt werden muss. (Dass der Herzogsstuhl zur Zeit, in der Ottokar schrieb, noch kein gesidel gewesen sei, wurde bereits ausgeführt). Es konnten also, selbst wenn der Herzogsstuhl, was ich eben entschiedenst bestreite, zu des Reimchronisten Zeit hätte ein gesidel genannt werden müssen, die Worte:

„an dem steine muoz man schouwen,
daz dar în ist gehouwen
als ein gesidel gemezzen“

unmöglich auf den Herzogsstuhl gemünzt gewesen sein. Wenn nun diese eben citierten Verse auf den Fürstenstein bezogen werden müssen, so fragt es sich, wie sie im Hinblick auf dieses Steinobjekt zu erklären seien. Da bietet sich nun, so vermeine ich, in dem Worte „gemezzen“ ein willkommener Pfadweiser dar. M. E. bekundet dieses Wort, dass der Reimchronist mit der Wendung „als ein gesidel gemezzen“ sagen wollte: Es ist in dem

gefleckten Stute zur Seite erscheinen musste.[1]) Auch Johannes von Victring spricht von einem „bos discoloratus“ und einer „equa eiusdem dispositionis.“[2]) Es ist natürlich, dass der Scharfsinn der Erforscher der Fürstenstein-Ceremonie sich bereits um die Deutung dieser eigenartigen Farbenvorschrift

---

„stein“ etwas ausgehauen, das meinem Ermessen nach nichts anderes als ein gesidel sein kann. Er will mit seinen Worten — und zwar mit einem gewissen Nachdruck — hervorheben, dass sich in dem „steine“ eine der näheren Betrachtung würdige grosse, durch Menschenhand hergestellte merkwürdige Vertiefung befinde, die, wie er meint, füglich nichts anderes, als ein gesidel, d. h. eine Sitzgelegenheit für mehr als eine Person, vorstellen könne. Mit dieser rationalistischen Erklärung des Reimchronisten werden wir uns selbstverständlich nicht beruhigen dürfen, sondern wir werden uns zu fragen haben, welchem Zwecke diese rätselhafte Vertiefung ursprünglich eigentlich gedient haben könne. Die Antwort auf diese Frage kann demjenigen, der mit der Bauart primitiver Opferaltäre vertraut ist, nicht sonderlich schwer fallen. Ottokar hat m. E. eine in die Deckplatte des Fürstensteines eingehauene „Opfermulde“, wie wir deren ja so viele auf vorgeschichtlichen Opferaltären nachweisen können, für ein gesidel gehalten, ja für ein solches halten müssen, da ihm eine andere Erklärung nicht zu Gebote gestanden wäre. Zur Frage der Opfermulden vergl.: Carus Sterne, Tuiskoland, der arischen Stämme und Götter Urheimat, (1891) S. 370; Edw. B. Tylor, Anahuac or Mexico and the Mexicans etc., London, 1861, p. 223 fg.; Florschütz, Zwei germanische Opfersteine, a. a. O., S. 41 fg. (Von einem dieser Opfersteine, genannt der „wellen Frâ Gestaeuls“, Stuhl der wilden Frau, bemerkt Florschütz: „Das Volk konnte in den (Opfer-)Näpfen, deren ursprüngliche Bedeutung ihm unklar war, nur Sitze erblicken . . . . . .“; es zeigt sich sonach, und nicht bloss in diesem Falle, dass der Reimchronist mit seiner irrigen Auffassung der Opfermulden nicht allein steht). Vgl. ferner J. J. Ammann, Mitteil. d. Wiener anthrop. Ges., Jg. 1886, [56]—[58]; Plesser, Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederöst., 21. Bd., S. 416—424; Kiessling, Niederösterreichischer Landesfreund, 5. Jg., S 40—44; Nagel u. Zeidler, Deutschösterreich. Literaturgeschichte, S. 57 fg.; hieher gehört wohl auch der oben erwähnte Steintisch zu Cavalese in Südtirol.

[1]) vgl. v. 20041 fg.: „in einer siner hende
sol der helt zier
ziehen einen vêhen stier,
in der andern hand sol er
mit im ziehen her
ein veltphert, daz nicht darbe
wiz und swarzer varbe.“

[2]) vgl. Joh. Victoriensis ed. J. F. Böhmer, S. 320.

bemüht hat. Grimm[1]) sagt, indem er auf sie zielt: „Offenbar ein altertümlicher Zug" und fügt in einer Anmerkung hinzu: „Im Büdinger Waldweistum kommt ein bunter Ochse als Busse vor (sonst ein fahler); im Conzer Weistum ein weisser und schwarzer Widder." Puntschart[2]) wiederum meint an der Stelle, wo er sich über das Ritual der „Einsetzung", wie es vor der Niederlage des angeblichen Hirtenadels geübt worden sein mochte, ausspricht: „Ob endlich wie später auch Tiere verwendet wurden, entweder zur Versinnlichung der wirtschaftlichen Kraft des nomadischen Hirtenadels oder im Zusammenhang mit religiös mystischen Vorstellungen, muss dahin gestellt bleiben". Was er mit dieser Anspielung auf das religiös-mystische Moment meint, erfahren wir aus folgenden Worten:[3]) „Vielleicht ist die Farbe der später bei der Bauernceremonie verwendeten Tiere zu beachten. Das Scheckige steht in Beziehung zum Dämonischen . . . . . . Weiss und Schwarz bezeichnen Glück und Unglück . . . . . Die Farbe steht dann wohl im Zusammenhang mit dem Orakelwesen . . . .".

Puntschart hat mit diesen Bemerkungen den eigentlichen Gehalt der genannten Farbenvorschrift nicht erfasst. Es kann nämlich, so vermeine ich, keinem Zweifel unterliegen, dass diese Vorschrift nicht mit dem Orakel- oder Zauberwesen, sondern mit Opferriten in Verbindung gebracht werden müsse. Ich glaube, dass auch Grimm, obzwar er an der angeführten Stelle hievon nichts erwähnt, der gleichen Ansicht gewesen ist, denn an einem anderen Orte[4]) vermutet er, dass der Umstand, dass bei alten Viehbussen und Zehnten des deutschen Rechtes oft die bunte Farbe verlangt werde, auf Zusammenhang mit den Opfern deuten könne. Mit solchen Farbenvorschriften der deutschen Weistümer hat er nun aber, wie aus seinen oben angeführten Worten hervorgeht, jene des Einsetzungsrituals in Parallele gesetzt, so dass man wohl annehmen darf, dass er auch hier an einen Konnex mit alten Opferregeln gedacht habe.

Es sei zur Unterstützung der eben vorgetragenen Deutung der genannten Farbenregeln zunächst von der auf den Stier

---

[1]) vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, Bd. I., S. 355, u. Anm. 3.

[2]) Puntschart. S. 266 f.

[3]) Puntschart, S. 267, Anm. 1.

[4]) vgl. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1. Bd., S. 44; s. auch S. 51 f.

bezüglichen Vorschrift die Rede. Dieser soll buntscheckig (vêh) sein. Scheckige Tiere, und unter diesen vor allem bunte Kühe und Stiere, spielen sowohl im Glauben und Sagenbereiche der indogermanischen Stämme, als auch in deren Opferrituale eine grosse Rolle.

Zunächst sind hier die arischen Inder[1]) zu nennen. Nach einem vedischen Mythus ist die „scheckige Kuh“ die Freundin des Helden. Die heilige soma-Pflanze wird im Ṛgveda der „gefleckte Stier“ genannt.[2]) Von mehrfarbigen Tieren ist auch in den Opfervorschriften[3]) öfters die Rede. Eine Gāthā-Strophe (Çat.-Brāhm. 13, 5, 4, 2) spricht von der Darbringung eines scheckigen Rosses. An einer anderen Stelle des Çatareya-Brāhmana (13, 4, 2, 4) wird gefordert, dass das Opferross dreifarbig sei. Nach dem Çataptha-br. (13, 4, 2, 1) und nach Çankhāyanaçrautasūtra (16, 1, 15) soll das Ross allfarbig, d. h. scheckig sein. Den Maruts[4]) wird eine gescheckte Kuh geopfert. — — — Nach deutschen Legenden erhalten beglückte Menschen von einem bunten Stiere Geschenke.[5]) In Norddithmarschen galten bunte Stuten als „weisende Tiere.“[6]) Von dem mutmasslichen Zusammenhange der Farbenvorschriften der Viehbussen- und Zehntensatzungen der deutschen Weistümer mit alten Opferregeln[7]) wurde bereits oben gesprochen.

---

[1]) vgl. Angelo de Gubernatis, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Aus d. Englischen übersetzt v. M. Hartmann, (1874), S. 11, 37, 57. — Die zwei Hunde der Göttin Sarama sind buntfarbig, vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum (1882), S. 264.

[2]) Herm. Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus, S. 106.

[3]) vgl. J. v. Negelein, Die volkstümliche Bedeutung d. weissen Farbe, Zeitschr. f. Ethnologie, Jg. 1901, S. 64 f.

[4]) vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 358; nach Taitt. Saṃh. II, 1, 6, 2 (Oldenberg, a. a. O., Anm. 7) wird ein männliches geschecktes Opfertier gefordert.

[5]) vgl. Gubernatis, S. 172; Kuhn und Schwarz, Norddeutsche Sagen, S. 256, 501. Diese Sage gemahnt m. E. an die bunte Wunschkuh Çabali der Inder; s. über diese Weber, Indische Studien, V. Bd., S. 438—443.

[6]) vgl. F. Norck, Mythologie der Volkssagen u. Volksmärchen in Scheibles Kloster, Jg. 1848, S. 97.

[7]) vgl. auch die altbayrische Redensart: „Jetzt hätt' ich bald eine scheckige Henne verlobt“ bei Sepp, Die Religion der alten Deutschen

Auch im Glauben der Griechen scheinen ähnliche Vorstellungen vorhanden gewesen zu sein.[1]) Die Eingeweihten in den höheren eleusinischen Mysterien hängten sich bunte Hirschkalbfelle um (νεβρίζειν); aus diesem Grunde war es ihnen wohl auch verboten, den γαλεός — eine gefleckte Haifischart, die auch νεβρίας, Hirschkalbfisch hiess — zu geniessen, eine Vorschrift, die, weil sie totemistischen Charakter an sich trägt, in der ältesten und tiefsten Schicht des griechischen Volksglaubens wurzeln dürfte. Die Griechen kannten ferner ein Rätsel von einem dreifarbigen Stier bei Minos' Herd; allerdings kann hier auch ägyptisches Importgut vorliegen, da bei den Aegyptern ein ähnlicher Mythus vom Onuphis-Stier, der mit dem Tageslicht seine Farbe wechselt, weit verbreitet war.[2])

In den heiligen Liedern der Kelten ist von einem „Ych brych, brâs ei bewrhwy“, dem „scheckigen Stier mit dem dicken Kopfe oder Halsbande“ die Rede.[3]) Er wird in Verbindung mit dem berühmten Stonehenge - Heiligtum genannt. Nach britisch-keltischen Vorstellungen ist eine gefleckte Katze Symbol des Sonnengottes.[4]) Ob gefleckte Tiere im Opferritual der um Hallstatt angesiedelten Kelten eine Rolle spielten, muss dahingestellt bleiben. Zwar findet sich an einem aus Hallstatt stammenden Bronzebecken, das wahrscheinlich sakralen Zwecken gedient hat, eine Kuh mit einer dreieckigen, aus Bein gefertigten Stirnplatte,[5]) doch braucht darum mit dieser primitiven Darstellung eine Anlehnung an Opfervorschriften nicht beabsichtigt gewesen zu sein. Hingegen scheint mir eine bewusste An-

---

(1890), S. 292; s. ferner Kuhn, Westfälische Sagen, 2. T., S. 181: „Aufs letzte Fuder setzte man einen hölzernen, bunten Herbsthahn“; Pfannenschmidt, Erntefeste, S. 295, 590.

[1]) vgl. Creuzer, Symbolik und Mythologie, Bd. III, S. 459 f. in Verbindung mit Bd. IV, S. 571.

[2]) vgl. Creuzer, Bd. IV, S. 117, 118; dem Anubis wurden bunte Hähne geopfert, vgl. Bastian, Das Tier in seiner mythol. Bed., Ztschr. f. Ethnol., Bd. 1, S. 51.

[3]) vgl. Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, Bd. II, S. 501.

[4]) vgl. Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch., Bd. III, 2, S. 106.

[5]) vgl. Wankel, Der Bronzestier aus der Býčískála-Höhle, Mitteil. d. Wiener anthropol. Ges., Bd. VII (1878), S. 129.

knüpfung an das Opferritual bei einem zweiten derartigen, einem keltischen Volke der Hallstattperiode zugeschriebenen Bronzeobjekt vorzuliegen, das in diesem Zusammenhange umso eher besprochen zu werden verdient, da nicht ganz ausgeschlossen ist, dass es ein Erzeugnis primitiv-slavischer Kunst darstellt. Ich meine die berühmte, jedem Prähistoriker wohlbekannte Stierfigur aus der Býčískála-Höhle[1]) in Mähren. Es ist unzweifelhaft, dass mit diesem Bronzestier ein scheckiges[2]) Tier dargestellt werden sollte. Ebenso unzweifelhaft scheint es mir, dass er, wie die noch heute in vielen Gegenden gebräuchlichen, meistens dem heiligen Leonhard dargebrachten eisernen Tierbilder, als eine Votivgabe und zwar als ein Opfersurrogat gedacht war.[3]) Wäre die Meinung, dass dieses Abbild eines scheckigen Opferstieres slavisches Fabrikat sei, zutreffend, — der Name des Fundortes „Býčíscála"-„Stierfelsen" und andere Momente können hiefür ins Treffen geführt werden — dann könnte dieses Bronzeobjekt ein gewichtiges, weil dem slavischen Vorstellungskreise entnommenes Zeugnis für die hier vertretene Auffassung der auf den Stier der Fürstenstein-Ceremonie bezüglichen Farbenvorschrift genannt werden. Aber auch wenn man den Bronzestier der Býčískála-Höhle den Slaven nicht zuschreibt, so bleibt er m. E. immer noch ein dokumentarischer Beweis für die Annahme, dass im Opferbrauch

---

[1]) vgl. Wankels genannte Abhandlung; derselbe, Bilder aus der mährischen Schweiz (1882), S. 370 fg., 381, 385, 409—411; ders., Mitteilungen d. Wiener anthr. Ges. Jg. 1871, S. 331; 1872, S. 307—312; Jg. 1873, S. 106, 107; ferner J. Karabacek, Mitt. d. Wien. anthr. G. Jg. 1872, S. 325—327; Virchow, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft f. Anthrop. Ethn. u. Urgeschichte, Jg. 1897, S. 341 fg.; Ed. Krause, ebenda, Jg. 1898, S. 595—598. Das Objekt ist vorzüglich abgebildet im Kunsthistorischen Atlas, hgeg. v. d. k. k. Centralkommission zur Erf. u. Erhalt. d. Kunst- u. hist. Denkm., I. Abt., redig. v. M. Much (1889), Tafel 75, Fig. 11.

[2]) vgl. Virchow, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Ethnol., Urgesch. u. Anthropol., 5. Bd., S. 203.

[3]) vgl. H. Richly, Eiserne Opfertiere, Zschr. f. österr. Volksk., Jg. 1901, S. 58; M. Höfler, Volksmedizin u. Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart u. Verg. (1888), S. 16 fg.; U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau u. Viehzucht, S. 49 fg.

der Indogermanen die Darbringung scheckiger Tiere nichts Ungewöhnliches war; denn falls dieses Bronzeobjekt kein slavisches Erzeugnis ist, so kann es — für diese Annahme hat sich die herrschende Ansicht entschieden — füglich nur keltischer Produktion entstammen.[1])

Was endlich die Slaven selbst betrifft, so begegnet uns auch in ihren Sagen die den Menschen hilfreiche, wundertätige scheckige Kuh.[2]) Das Ross des südslavischen Nationalhelden Kraljewic Marko, das den Namen Šarac („Schecke") führt, ist gleich dem Heldenpferde Raksch der iranischen Sage buntscheckig.[3])

Ich wende mich nunmehr zur Besprechung der die Stute betreffenden Farbenvorschrift. Das „veltphert" soll, wie der österreichische Reimchronist meldet, weiss- und schwarzfarbig sein. Auch hier wird die Tatsache, dass eine so genaue auf die Farbe des Tieres bezügliche Regel überhaupt ausgesprochen werden konnte und so lange Zeit, nachdem man ihren wahren Sinn vielleicht schon längst vergessen hatte, getreulich und mit peinlicher Sorgfalt geübt wurde, nur verständlich, wenn man annimmt, dass diese Bestimmung ursprünglich eine Vorschrift sakralen Charakters war.

Es sei zur Unterstützung dieser Annahme darauf verwiesen, dass nach indischer Vorstellung die göttlichen Rosse Indra's mit Ausnahme der weissleuchtenden Füsse schwarzfarbig sind[4]); nach jüngeren Sagenberichten ist das ersterschaffene Ross glänzend weiss, hat jedoch einen schwarzen Schwanz.[5]) Was

---

[1]) Für den keltischen Charakter des Objektes Gundaker Graf Wurmbrand, Archiv f. Anthropol., Bd. 11, S. 433; die Meinung, dass der Býčiskála-Stier den Slaven zuzuschreiben ist, verfocht Wankel auf Šafaříks Bojerhypothese fussend, in den oben citierten Publikationen.

[2]) vgl. das 54. Märchen der Afanassief'schen Sammlung (VI. Buch) bei Gubernatis, S. 138. — Bei den Ungarn gibt es ein Sprichwort „riska tehen fia" — „der Sohn der scheckigen Kuh", d. h. „der Glückliche"; vgl. Ipolyi, Beiträge zur deutschen Mythologie aus Ungarn, Zeitschrift f. deutsche Mythologie, 1. Bd. (1853), S. 272. Sollte hier slavischer Einfluss vorliegen?

[3]) vgl. W. Wollner, Indogermanische Forschungen, Bd. 4, S. 448, 449; Katona, Zschr. f. vgl. Literaturgeschichte, N. F. 1. Bd., S. 41.

[4]) vgl. Gubernatis, S. 220.

[5]) Gubernatis, S. 222.

die indischen Opferregeln betrifft, so führt das Çatareyabrāhmana einen Bhāllabeya als Autorität an und lässt ihn sagen: „Das Opferross soll zweifarbig sein, weiss- und schwarzgefleckt, denn es entstand ja aus dem Auge des Prajāpati und das Auge ist zweifarbig."[1]) Nach dem Âpastambaçrautasūtra (2, 9) wird neben dem scheckigen und rotbraunen Opferross auch das schwarz-weissgefleckte als zulässig erklärt.[2]) In den Vorschriften über das Spiessrindopfer ist von einem schwarzgefleckten (schwarzweissgefleckten?) Tiere die Rede.[3]) In den deutschen Weistümern wird mehrmals für das der Obrigkeit zu entrichtende Tier schwarzweisse Färbung verlangt, was, wie bereits erwähnt wurde, auf alte Opfervorschriften zurückzudeuten scheint.[4]) Auch in den deutsch-österreichischen Weistümern lassen sich solche Bestimmungen nachweisen.[5]) In diesen Zusammenhang gehört ferner folgende Mitteilung: In Gödewitz im Thüringischen befindet sich vor dem Dorfe ein Hügel, welcher der „Bierhügel" heisst. Auf diese Anhöhe muss am Himmelfahrtsmorgen aus jedem Hause ein Bewohner kommen, um ein nach alter Sitte an diesem Tage zu begehendes Fest zu feiern. Wenn man dieses Fest fallen liesse, geht die Sage unter den Leuten, so müsse der Obrigkeit der Zehnten gegeben werden und dazu noch ein schwarzes Rind mit weisser Blässe, ein Ziegenbock mit vergoldeten Hörnern und ein Fuder Semmeln.[6]) U. Jahn weist mit Recht darauf hin, dass in dieser Farbenvorschrift der Nachhall eines

---

[1]) v. Negelein, S. 64;

[2]) v. Negelein, a. a. O.

[3]) vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 83.

[4]) vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, Bd. 1, S. 355, Anm.; Gierke, Der Humor im deutschen Recht[2] (1886), S. 71.

[5]) vgl. das Banntaiding der Dörfer Ober-Nondorf, Loschberg und Roiten bei Zwettl, Oesterreichische Weistümer, Bd. VIII (Niederösterr. Weistümer, 2. T.), S. 816, Zeile 12 f.

[6]) vgl. U. Jahn, a. a. O., S. 317. — Nebenbei sei bemerkt, dass nach Schweizer Sagen die Ferkel der wilden Jagd schwarz-weiss gescheckt sind; s. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, S. 214. — Auf den Waldwiesen des Böhmerwaldes gehen weissgezeichnete Rinder um. In der Schönau geht ein weissgefleckter Stier vor dem Hüttenbauerhof bis zum Stadel um; s. Bavaria, 2. Bd., S. 242.

uralten Hirtenopfer-Ritus vorliege: „Wird das Fest nicht gefeiert, so tritt der uralte Opferbrauch wieder in seine Rechte ein: Die beste Kuh der Gemeinde wird geschlachtet oder noch altertümlicher, ein schwarzes Rind mit weisser Blässe . . . .“ Anderwärts meldet die Sage von einem Knaben, der einen schwarzen Bock mit weissen Füssen und weisser Blässe über einem Schatze schlachtet und sich mit dessen Blut besprengt.[1]) [2])

Die hier vertretene Meinung, dass wir es bei dem Stiere und der Stute, die der „einzusetzende“ Herzog mit sich führen soll, mit Tieren zu tun haben, die ursprünglich bei der Ceremonie einem sakralen Zwecke zu dienen hatten, empfängt nun nicht bloss durch die eben erörterten Farbenvorschriften, sondern auch durch die Bezeichnung der schwarzweissgefleckten Stute als „veltphert“ eine gewichtige Stütze.

Puntschart hat aus diesem Worte gefolgert, dass der Stier und die Stute „das Aussehen abgearbeiteter Tiere haben mussten.“[3]) „veltphert“ ist ihm gleich „Feldpferd“, „Ackerpferd.“ Aus dieser Deutung leitet er die im Gefüge

---

[1]) vgl. Grimm, Deutsche Myth.[4], 3. Bd., S. 28; s. auch S. 27: ein schwarzes Rind mit weissen Füssen und weisser Blässe wird geopfert.

[2]) Vielleicht darf in diesem Zusammenhange auch an die slovenische Bezeichnung für den Regenbogen „mavra, mavriza“ erinnert werden; dieses Wort bedeutet sonst eine schwarzgestreifte Kuh (s. Grimm, Deutsche Mythol., 2. Bd., S. 611); dass Himmelserscheinungen mit Tieren identificiert werden, ereignet sich nicht selten. — Möglicherweise gehören hieher auch die „tref buf calersu“ der iguvinischen Tafeln (calersu — lat. calidus = „weiss-stirnig“, vgl. Aufrecht u. Kirchhoff, Die umbrischen Sprachdenkmäler, 2. Bd., S. 210), unter denen wir uns wohl schwarze Stiere mit weissem Stirnfleck vorstellen dürfen.

[3]) vgl. Puntschart, S. 133; s. auch Grimm, Rechtsaltertümer, 1. Bd., S. 362: „magerer Ackergaul“; Peisker, Carinthia I., Jg. 1899, S. 142, spricht von einer „Schindmähre“, Megiser, S. 478 von einem „mageren ungestalten Feldpferdt.“ Es entbehrt angesichts der irrigen Behauptung Puntscharts, dass Stier und Stute das Aussehen abgearbeiteter Tiere haben mussten, nicht eines gewissen Interesses, zu erfahren, dass unter den im rājasūya-Ritual vorgeschriebenen Opferlöhnen auch eine „abgerackerte“ Kuh genannt wird (vgl. Weber, S. 24). Besässen wir nicht Schönbachs wertvolle Feststellungen über das Wort „veltphert“, so läge eine neue verführerische Lockung vor, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem rājasūya und der „Herzogseinsetzung“ anzunehmen.

seiner Untersuchung eine ungemein wichtige Rolle spielende Behauptung ab, dass die Tiere beim Akte der „Herzogseinsetzung" gleichsam als Repräsentanten der schweren auf dem Bauernstande lastenden Feldarbeit verwendet wurden. Dieser Deutung und den auf ihr fussenden, weittragenden Folgerungen ist nun durch die überzeugenden Ausführungen Schönbachs[1]) über das Wort „veltphert" jeder innere Halt entzogen worden, und damit ist auch zugleich eines der Hauptargumente der Hypothese Puntscharts zusammengebrochen. Schönbach hat nachgewiesen, dass „veltphert" ganz und gar nicht das „Ackerpferd", die „abgearbeitete Stute" bedeute, sondern gerade im Gegenteil „eine Stute, die bisher noch auf der Weide gegangen ist", also ein Tier, das die Mühe der Ackerarbeit noch gar nicht kennen gelernt hat!

Im Gegensatz zu Puntschart behauptet nun Schönbach[2]), dass Stier und Stute schlechtweg die Viehzucht repräsentieren sollten. Dies kennzeichne schon der Geschlechtsunterschied. Ich vermag auch dieser Deutung, die der von Puntschart gegebenen direkt entgegengesetzt ist, nicht beizustimmen. Der Hinweis auf den Geschlechtsunterschied der Tiere wirkt nicht überzeugend. Dieser Unterschied kann ebensogut, wenn nicht mit noch grösserem Rechte, aus sakralen Vorschriften erklärt werden.[3]) Sodann darf man fragen: Wozu eine „Repräsentation" der Viehzucht? Warum nicht auch eine „Repräsentation" des Ackerbaues? Und wenn schon die Viehzucht allein zu Worte kommen sollte, warum gerade eine Repräsentierung durch scheckige Tiere? Die Farbe der Tiere musste doch in einem solchen Falle ganz gleichgiltig gewesen sein.

---

[1]) vgl. Schönbach, Mitteil. d. Inst. f. österr. Gesch., Bd. 20, S. 522 fg.; zustimmend v. Wretschko, S. 945, Anm. 3. — Von einer „abgebrauchten Stute" spricht zum erstenmale Aeneas Sylvius (s. Puntschart, S. 80). Er hat augenscheinlich das Wort „Feldpferd" missverstanden.

[2]) s. Schönbach, S. 524; ihm pflichtet v. Wretschko, a. a. O. bei.

[3]) vgl. Preller, Römische Mythologie[3], Bd. 2, S. 214, Anm. 1: Opfer eines taurus und einer vacca; Aufrecht u. Kirchhoff, II. Bd., S. 336: Bundesopfer von zehn föderierten umbrischen Städten, bestehend in einer Sau und einem Bock; im sakralen Ceremoniell der Städtegründung, das die Römer von den Etruskern entlehnten, wurde ein weisser Stier und

Dieser rationalistischen Deutung gegenüber behaupte ich, dass in der Vorschrift, die Stute müsse ein „veltphert“ sein, ein deutlicher Fingerzeig auf die einstmalige sakrale Rolle der beiden bei der „Einsetzung“ verwendeten Tiere gelegen sei. Die Bestimmung, dass die Stute bislang noch auf der Weide gegangen sein müsse, also zur Feldarbeit noch nicht verwendet worden sein durfte, ist m. E. in unmittelbaren Zusammenhang mit den bei vielen indogermanischen Stämmen sich findenden Ritualregeln zu bringen, die für das bei der sakralen Handlung verwendete Tier Unberührtheit von jedweder Arbeit fordern.

So liessen die Inder[1]) beim Rossopfer vor der Opferung das bis dahin von jeder Arbeit ferngehaltene Tier frei über die Grenze laufen. Bei den Griechen[2]) durfte das Opfertier weder zum Dienste eines Menschen noch zur Zucht gebraucht worden sein, weshalb der Ackerstier durchgehends vor Opferung geschützt erscheint. Bei den Römern war das wichtigste Opfertier der junge, eben frisch von der Weide und der Mutter geholte, noch von keiner Arbeit berührte Stier, der „juvencus“.[3]) In

---

eine weisse Kuh verwendet und nach geschehenem Gebrauch geopfert, s. K. O. Müller, Die Etrusker, 2. Bd. (1828), S. 142; Carus Sterne, Das Sonnenleben, Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, Jg. 1892, Nr. 13. Beim Totenopfer schlachteten die Slaven einen Hahn und eine Henne; s. Sepp, Das Heident. u. dessen Bed. f. d. Christent., Bd. 2, (1853), S. 296, der jedoch keine Quelle angibt; die alten Preussen opferten beim Ozinek-Feste einen Schafbock nebst der Schafmutter, einen Ziegenbock mit der Ziege, Hahn und Henne etc., S. Sepp, S. 312; beim litauischen Getreidefest wurde nach dem Berichte des Math. Praetorius (1664—1684) ein schwarzer, weisser oder bunter Hahn und eine eben solche Henne geopfert (Pfannenschmidt, Erntefeste, S. 295); vgl. auch Grimm, Deutsche Myth⁴., 1. Bd., S. 44, Anm. 2. Ueber die Tendenz, das Opfertier dem Gotte im Geschlecht, aber auch in der Farbe etc. nachzubilden, vgl. Oldenberg, S. 357; für die Griechen: Stengel P., Quaestiones sacrificales (1879) S. 1 fg.

[1]) vgl. Negelein, S. 79; über einen ähnlichen turanischen Brauch vgl. M. Jähns, Ross und Reiter (1872), 1. Bd., S. 439.

[2]) vgl. Hermann, Gottesdienstliche Altertümer der Griechen, S. 116, S. 119, Anm. 19, S. 120, Anm. 20; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte², 2. Bd., S. 298; Stengel, Quaestiones sacrificales, S. 10 f.; Wochenschrift für klassische Philologie, Jg. 1903, Sp. 24.

[3]) s. Preller, Römische Mythologie³, 1. Bd., S. 213, S. 214, Anm. 1; Hartung, Religion der Römer (1836), 1. Bd., S. 192.

den Opfervorschriften der iguvinischen Tafeln[1]) ist von „ivengo", die den Göttern darzubringen sind, die Rede. Dieses „ivengo" entspricht dem lat. „juvenca", bedeutet also das frisch von der Weide gekommene junge Rind. Die keltischen Druiden verwendeten beim Einholen der heiligen Mistel Stiere, deren Hörner bei diesem Anlasse zum erstenmale gefesselt wurden.[2]) Die Germanen züchteten, wie Tacitus berichtet, in heiligen Hainen Pferde, „die nie und nimmer von unheiliger, für Menschen bestimmter Arbeit entweiht" werden durften.[3]) Dass die Germanen für das bei der sakralen Handlung verwendete Tier Unberührtheit von jeglicher Arbeit verlangten,[4]) lässt sich noch aus einer Reihe anderer Momente erschliessen. Solche Tiere galten mit der Kraft der „Weisung"[5]) begabt, man bediente sich ihrer ferner bei strafrechtlichen Sakralakten[6]) und wohl auch bei Lustrationen.[7]) Auch bei den Slaven scheinen ähnliche Vorschriften bestanden zu haben. In den thrakisch-bulgarischen Hymnen an den Gott der Herden Vologa werden Stiere, welche noch nie unter dem Joche waren, auch nicht geackert haben, daher zur heiligen Handlung geeignet sind, „nedumeni" genannt, d. h. „nicht gebändigt".[8]) Wenn nun auch in diesem Worte

---

[1]) vgl. Aufrecht und Kirchhoff, II., S. 247, 295; R. v. Planta, Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte, Bd. II (1897), S. 561.

[2]) vgl. Grimm, Deutsche Mythol., Bd. 2, S. 1009, Anm. 1.; Eckermann, Lehrb. d. Religionsg., Bd. 3, S. 70.

[3]) vgl. Tacitus, Germ. c. 10; A. Baumstark, Ausführliche Erläut. d. allgem. T. d. Germania (1875), S. 471.

[4]) vgl. auch E. Dagobert Schönfeld, Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit (Quellen und Forschungen z. Sprach- u. Kulturgeschichte der germ. Völker, 91. Bd. 1902), S. 163.

[5]) vgl. Quitzmann, Die Religion d. heidnischen Baiwaren (1860), S. 240 mit reichen Belegen; Panzer, Beiträge z. deutschen Mythol., 1. Bd. (1848), S. 225 fg.

[6]) vgl. Grimm, D. Myth., Bd. 1, S. 45; Rechtsaltertümer, 2. Bd., S. 76.

[7]) Nach nassauischem Aberglauben darf das beim Hexenwerk verwendete Messer noch nicht gebraucht worden sein; s. Roth, Zschr. f. Kulturgeschichte, Jg. 1890, S. 222. In Hessen wurde das Notfeuer mit einem Wagenrade und noch nicht gebrauchter Achse erzeugt; s. Kuhn, Herabkunft des Feuers, S. 42, Anm. 2.

[8]) vgl. Fligier, Neuere ethnologische Entdeckungen auf d. Balkanhalbinsel, Mitteil. d. Wiener anthr. Ges., Jg. 1880, S. 204.

nach Fligier kein slavischer Ausdruck, sondern ein thrakisches Lehnwort vorliegt, so kann doch die zugrundeliegende Vorstellung eine slavische gewesen sein. Berichtet doch Dusburg[1]) von einem altpreussischen[2]) Brauche, bei Dankopfern Tiere zu schlachten, auf denen noch kein Reiter gesessen sein durfte.

Gestützt auf die eben angeführten Belege darf wohl ruhig behauptet werden, dass es ein von sakralen Vorstellungen beeinflusster Akt gewesen sein müsse, bei dem das „Feldpferd" zur Verwendung gelangte. Damit ist ein neuerlicher und gewichtiger Beweis für die Behauptung, dass die „Herzogseinsetzung" ursprünglich ein heidnisch-sakraler Akt gewesen sei oder zum wenigsten an einen solchen angeknüpft habe, geliefert.[3])

---

[1]) vgl. Dusburg, P. III., c. 5 bei Eckermann, Bd. IV, 2, S. 63.

[2]) Ueber die nahe Verwandtschaft zwischen den Preussen und Slaven vgl. Brugmann, Grundriss der vergleich. Grammatik der indogerm. Sprachen, 1. Bd., 2. Bearb., S. 18.

[3]) Gegenüber dem von der Kritik mit allem Nachdruck geltend gemachten Einwande, dass nicht das geringste Indiz dafür spreche, dass die bei der „Einsetzung" verwendeten Tiere das Aussehen abgearbeiteter Lasttiere haben mussten (vgl. neben Schönbachs oben erwähnten Ausführungen noch Pappenheim, S. 309), hält Puntschart auch in seinem in der Zeitschr. d. d. Alpenv. erschienenen Aufsatze (S. 125, 127) an der Meinung fest, dass Stier und Stute als „Arbeitstiere" aufzufassen seien. Es ist angesichts dieses Umstandes die Bemerkung v. Jakschs, „Puntschart wolle mit aller Gewalt diese Tiere als abgearbeitete Feldtiere erweisen" (s. Mitt. d. I. f. öst. Gesch., 23. Bd., S. 313), nicht ganz ungerechtfertigt. Wenn Puntschart (a. a. O. S. 127) sagt, Johannes von Victring spreche „ausdrücklich von Tieren zur Feldarbeit", so ist diese Behauptung als unbegründet abzulehnen. Die Stelle, auf die sich Puntschart bezieht, lautet: „Jumenta discolorata incolas terre hiis animalibus terram laborantibus exprimunt, propter disparos mores a ceteris planis, laboriosam nichilo minus et fetosam." (Vgl. die Boehmer'sche Ausgabe des Joh. v. Victring, S. 319). Diese Stelle ist nach Tangls richtiger Uebertragung (s. Tangl, S. 447) folgendermassen zu übersetzen: „Durch die scheckigen Haustiere werden die an Sitten verschiedenen Bewohner des Landes (Deutsche und Slaven) bezeichnet, welche mit solchen Tieren den zwar viele Anstrengungen fordernden, aber doch fruchtbaren Boden anbauen." Dass diese Worte für Puntscharts Ansicht nicht im geringsten beweisend sind, wird jeder, der diese Stelle vorurteilsfrei überprüft, zugeben müssen.

In der Reihe der für diese Annahme sprechenden Indicien darf wohl auch die Tatsache angeführt werden, dass noch zur Zeit des Johannes von Victring bei der „Herzogseinsetzung“ die Gepflogenheit herrschte, mehrere Holzstösse in Brand zu setzen. Die auf diesen Brauch bezüglichen Nachrichten und der Ritus selbst erheischen eingehendste Berücksichtigung.

Mit der Kärntner „Huldigung“ wurde ein seltsames Recht in Verbindung gebracht, das sogenannte „Brennrecht“[1]) der Portendorfer, das später in den Besitz der Familie Mordax überging. Es heisst in den Quellen „Brennamt in Kärnten“, „Erbbrennamt“, „Freiheit des Brandes“[2]); sein Inhaber führt den Namen „incendiarius“, „Brenner“[3]). Nach späten Berichten[4]) (Unrest, Megiser) soll dieses Recht darin bestanden haben, dass der „Brenner“, solange der Fürst auf dem Herzogsstuhle zu Zoll sass, überall im Lande „brennen“ durfte, wofern sich der Betroffene mit ihm nicht abfand. Dieses „Brennrecht“ spielt in der Literatur über die „Herzogseinsetzung“ eine nicht geringe Rolle. Puntschart glaubt, „die Meinung, dass ein solches Recht“ — nämlich das Recht, Häuser niederzubrennen — „im Mittelalter wirklich geübt wurde, wäre sicherlich falsch“, und hält dafür, dass in jener Zeit, aus der unsere ältesten Berichte über die „Einsetzung“ stammen, der Brenner nur noch symbolisch seines Amtes gewaltet habe.[5]) Er meint jedoch, dass der incendiarius Jahrhunderte vor der Abfassung unserer ältesten Quellen kraft eines ihm zustehenden Amtes in Wirklichkeit dazu berechtigt gewesen sei, unter gewissen Voraussetzungen Wohnstätten niederzubrennen.[6]) Er vermutet nämlich, dass der „incendiarius“ anfänglich ein Vollstreckungsorgan gewesen sei, welches gegen solche Personen, die entgegen der allgemeinen Verpflichtung bei der „Einsetzung“ des „Bauernfürsten“ nicht erschienen, einzuschreiten hatte. Nichterscheinen zog eine

---

[1]) Ueber das „Brennrecht“ handelt ausführlich Puntschart, S. 240—248.

[2]) s. Puntschart, S. 240.

[3]) s. Puntschart, a. a. O.

[4]) s. Puntschart, S. 242.

[5]) s. Puntschart, a. a. O.

[6]) Puntschart, S. 271.

Busse nach sich, in letzter Linie die „Friedlosigkeit", in welcher der Hausbrand enthalten war. Wahrscheinlich, so meint Puntschart, erhielt der Brenner einen Teil der Bussen. Das „Brennamt" erinnert ihn an das Vorgehen gegen Infidelität im Frankenreiche.[1])

Diese sinnreiche Vermutung Puntscharts ruht auf einer ganz unzuverlässigen Basis. Er geht davon aus, dass den Nachrichten bei Unrest und Megiser ein gewisser Wert nicht abzusprechen sei, und glaubt mit diesen Autoren, dass der Kern des Amtes im Rechte des Hausbrandes bestanden habe: nur meint er, dass dieses Recht bereits zur Zeit des Johannes von Victring nur noch symbolisch geübt worden sei, ohne mit der wünschenswerten Klarheit auszusprechen,

---

[1]) Mit der Deutung des rätselhaften Brennrechtes hat sich auch Brunner beschäftigt. Er möchte das Brennrecht auf die symbolische Anerkennung des allgemeinen bäuerlichen Rechtes der Brandwirtschaft zurückführen; vgl. Puntschart, Zschr. d. d. Alpenvereins, 32. Bd., S. 131. Aehnlich, so meint Brunner, liesse sich das „Mahdrecht", von dem weiter unten noch ausführlich die Rede sein wird, als agrarwirtschaftliche Neuerung im Gegensatz zur ausschliesslichen Weidewirtschaft deuten. — Einer kurzen Besprechung wert ist, was L. A. Gebhardi zur Erklärung des Brennrechtes vorbringt. Dieser Autor sagt in seiner „Genealogischen Geschichte der erblichen Reichsstände in Teutschland" (1785), 3. Bd., S. 408 bei der Erörterung der Fürstenstein-Ceremonie vom incendiarius: „. . . . dass, so wie in Böhmen bei der Ankunft des Herzogs im kaiserlichen Hoflager, der beamtete Mordbrenner einige Holzstösse anzündete . . . .". An einer anderen Stelle (Geschichte aller wendisch-slavischen Staaten, 1790, I. Bd., S. 54) meint er: „Solange die Huldigungsfeierlichkeit dauerte", durfte der Brenner im Lande brennen, wo er wollte. „Ein gleicher Brauch findet sich bei dem Könige von Böhmen, der, wenn er zum Kaiser kam, auf dem Wege Dörfer abbrennen durfte." Gebhardi bezieht sich in diesen beiden Bemerkungen, von denen die erste sachlich ganz, die zweite zum Teil unrichtig ist, auf ein Privileg der Könige von Böhmen, von dem uns die Chronik des Benessius de Waitmile (vgl. Dobner, Monumenta historica Boemiae, tom. IV, p. 53 f.) berichtet. Der Chronist erzählt: „ . . . Wenczeslaus IV . . . . adiit eandem civitatem (sc. Nuremberg) . . . . et in suo introitu more suorum avorum . . . . fecit fieri ignem copiosum in duobus locis, ut cunctis pateret adventus regis Bohemie; habent namque ab antiquo principes et reges Bohemie, ut vocati ad curiam imperialem, in flamma et igne veniant . . . .". M. E. ist es unzulässig, diese böhmische Sitte der Signalfeuer mit dem Rechte des Brenners in Verbindung zu bringen.

worin diese symbolische Uebung seines Erachtens bestanden habe. Bei diesen Annahmen stützt sich Puntschart, abgesehen von den Berichten bei Unrest und Megiser, auf folgende Stelle in der von der „Einsetzung“ handelnden Erzählung des Johannes von Victring:[1]) „Sicque incendiarius quem dicunt ad hoc iure statutum, incensis aliquibus focis pro reverentia principis, quod de adversa ortum est consuetudine, non de jure.“ Puntschart fasst nun das „focis“ dieses Satzes im Sinne von „Herd = Feuerstätten“, also von „Wohnräumlichkeiten“, und meint auf Grund dieser Interpretation, dass sich das Amt des incendiarius nur auf das Niederbrennen bewohnter Häuser bezogen haben könne. Es entgeht ihm nun zwar nicht, dass bereits einige Autoren, wie Hermann und Friedenburg, unter den „focis“, von denen Johannes von Victring spricht, „Holzhaufen, Holzstösse“[2]) verstanden wissen wollten, und dass für diese Ansicht auch das „pro reverentia principis“ zu sprechen scheine, er vermeint aber diese Deutung ablehnen zu dürfen. Es sind drei ziemlich fragwürdige Argumente, mit denen er diese ablehnende Haltung rechtfertigt. Das erste gipfelt in der Frage: „Allein soll man wirklich daran denken“ — nämlich an Holzstösse — „wenn solches am hellen Tage veranstaltet wird?“ In zweiter Linie beruft sich Puntschart darauf, dass die Deutung „foci“: „Wohnstätten“ mit der allgemeinen Anschauung über das Amt des incendiarius im Einklang stünde. Schliesslich hebt er noch hervor, dass das Anzünden von Huldigungs- oder Ehrenfeuern sonst nirgends als zum Brennrecht gehörig erwähnt werde.

Demgegenüber muss vor allem nachdrücklich konstatiert werden, dass das „pro reverentia principis“ im Berichte des Johannes von Victring eine Deutung im Sinne Puntscharts vollkommen ausschliesst; diese Wendung lässt m. E. keinen Zweifel daran übrig, dass der Abt hier an „Wohnstätten“ nicht gedacht haben könne.[3]) Hausstätten, die zu Ehren des eben in die Herrschaft „einzusetzenden“ Fürsten entzündet und nieder-

[1]) vgl. Puntschart, S. 241.

[2]) vgl. Puntschart, a. a. O.

[3]) vgl. A. Weiss, Kärntens Adel bis zum Jahre 1300 (1869), S. 116.

gebrannt werden sollen, — das ergäbe einen unauflösbaren Widerspruch, dem gegenüber aller Scharfsinn und alle Kombinationsgabe ohnmächtig bleiben muss. Nimmt man hingegen an, dass „focis“ hier im Sinne von „Holzstösse“ zu nehmen sei, so ist dieser innere Widerspruch völlig behoben.

Wenn Puntschart es für unmöglich hält, dass zu Ehren des neuen Herrschers am hellen Tage Freudenfeuer entzündet worden seien, so ist diesem Einwande gegenüber rundweg zuzugeben, dass Freudenfeuer, Ehrenfeuer, am Tage entzündet — die „Einsetzung“ findet ja in den Vormittagsstunden statt —, entschieden eine Seltsamkeit, ein ganz sonderbarer Brauch gewesen wären. Aber es fragt sich eben: War das Entflammen dieser Holzstösse von allem Anfang an „pro reverentia principis“ vorgenommen worden, oder verband man damit vielleicht ursprünglich einen ganz anderen Zweck, der später völlig in Vergessenheit geriet, so dass man den getreulich weitergeschleppten Brauch zur Zeit des Johannes von Victring nur noch so sich erklären konnte, dass man annahm, die Holzstösse seien während der Ceremonie am Fürstenstein „zu Ehren“ des Herzogs in Brand gesetzt worden? So unwahrscheinlich es ist, dass der Brauch von allem Anfang an den Charakter einer Ehrung hatte, so wahrscheinlich ist es auf der anderen Seite, dass er, nachdem einmal seine geschichtliche Wurzel vergessen worden war, nunmehr zu einer Ehrungsceremonie umgedeutet werden konnte. Das „pro reverentia principis“ sagt uns demnach zwar nichts über die Urgeschichte des Ritus, sondern nur über seine Ausdeutung zur Zeit des Johannes von Victring, es weist uns aber, indem es ausser Zweifel stellt, dass es sich um Holzstösse gehandelt haben müsse, doch den Weg, auf dem das ursprüngliche Wesen des Brauches erforscht werden kann.

Puntschart meint endlich, wie bereits erwähnt wurde, dass seine Deutung mit der allgemeinen Anschauung über das „Brennamt“ in Einklang stehe. Dieser Satz ist ganz unanfechtbar, beweist aber m. E. gar nichts für die Richtigkeit seiner Annahme. Wenn auch in Urkunden, Korrespondenzen und sonstigen amtlichen Schriftstücken ziemlich oft vom „Brennamte“ die Rede ist, so erfahren wir doch daraus wenigstens anfänglich gar nichts über den Inhalt des Amtes. Erst späterhin taucht einmal eine Andeutung auf, die an den

Bericht von Unrest und Megiser anklingt.[1]) Diese Andeutung und diese deutlicheren Berichte stellen nun zwar ganz ausser Zweifel, dass man ungefähr am Beginne der Neuzeit glaubte, der Brenner habe, solange der Herzog auf dem Herzogsstuhle sass, das Recht gehabt, überall im Lande zu brennen, wofern sich der Betroffene mit ihm nicht abfand — aber es ist m. E. auch kein Zweifel mehr möglich an der Annahme, dass man zu dieser späten Zeit erst dieses uns heute so merkwürdig erscheinende Recht des Hausbrandes ersonnen, aus der Luft gegriffen hat, um nunmehr, wo der Akt der „Herzogseinsetzung" schon so lange Zeit nicht mehr geübt worden war, halbwegs erklären zu können, worin denn eigentlich die Funktion der rätselhaften Persönlichkeit des „Brenners" bestanden habe. In dieser Zeit muss sich auch die irrige Meinung gebildet haben, dass das „Brennrecht" zeitlich an den Akt der Herzogshuldigung gebunden gewesen sei,[2]) während doch aus dem Berichte des Johannes von Victring klar hervorgeht, dass man zu seiner Zeit das „Brennamt" mit dem Akt der „Herzogseinsetzung" in Verbindung brachte.

Es handelt sich, so vermeine ich, bei dem Berichte Megisers und Unrests um ein rechtsgeschichtliches Märchen ätiologischen Charakters, das sich um den Namen des „Brenners" gesponnen hat, gedichtet einzig und allein zu dem Zwecke, um diese unverständlich gewordene Bezeichnung erklären zu können. Eine solche Erscheinung, dass Märchen und Erzählungen nur der Deutung eines Namens wegen ersonnen werden, kann man häufig beobachten. Es lassen sich natürlich heute die einzelnen Phasen des Zustandekommens dieses Märchens nicht mehr verfolgen; wir können nur mehr das fertige Produkt dieser spätmittelalterlichen Erfindung unter die kritische Sonde nehmen.

Da wir sonach festgestellt haben, dass in dem „pro reverentia principis" nur ein Versuch des Abtes (oder seiner Zeitgenossen) vorliege, den rätselhaft gewordenen Brauch zu erklären, und da andererseits aus dieser Wendung gefolgert werden muss, dass es sich bei diesem Ritus nur darum gehandelt haben kann,

---

[1]) vgl. Puntschart, a. a. O.

[2]) Dies ist auch die Ansicht v. Wretschkos, S. 949, Anm. 2.

beim Akte der „Einsetzung" einige Holzstösse[1]) in Flammen zu setzen, so erwächst uns nunmehr die Aufgabe, zu untersuchen, wieso dieser Brauch ins Ritual der „Herzogseinsetzung" Eingang finden konnte.

Wir haben, wenn wir dieser Aufgabe nähertreten, uns zunächst die Frage vorzulegen, ob nicht durch das, was v. Zeissberg über die Urbedeutung des Feuer-Ritus der „Herzogseinsetzung" vorgebracht hat, jede weitere Bemühung um die Aufhellung der Geschichte dieses Brauches überflüssig geworden sei. Dieser Autor hat nämlich geglaubt,[2]) den Ritus als einen Akt symbolischer Besitzergreifung durch Feuerzündung deuten zu dürfen. Er vermeint in der Ceremonie der „Einsetzung" eine Vereinigung von vier an die vier Elemente geknüpften Besitzergreifungssymbolen erblicken zu können: das Sitzen auf dem Herzogsstuhle — er identifiziert irriger Weise Fürstenstein und Herzogsstuhl — betrachtet er als eine symbolische Aneignung der Erde Kärntens durch den Herzog, den Trunk frischen Wassers als eine Besitznahme der Gewässer des Landes, der Schwertritus gilt seiner Auffassung nach dem Elemente der Luft, die Entzündung der Holzstösse dem Elemente des Feuers. Diese bestechende Deutung hält vor einer eindringenden Kritik nicht stand. Vor allem hätte doch wohl, wenn es sich wirklich um eine Besitzergreifung durch Feuerzündung gehandelt hätte, der Herzog oder zum mindesten einer aus seinem nächsten Gefolge die Holzstösse entflammen müssen; dies war aber ganz gewiss nicht der Fall, da ja dieses Amt dem „Brenner", der in keinem Berichte zum Gefolge des Herzogs gerechnet wird, zustand. Auch beim Wassertrunke wird es kaum möglich sein, in ihm ein Symbol der Besitzergreifung zu sehen. Es ist zwar ein naheliegendes Formmotiv, die Besitzergreifung eines Landes durch symbolische Okkupation der zu diesem Lande gehörenden Gewässer kundzutun — v. Zeissberg hat interessante Belege hiefür beigebracht[3]) —, aber nirgends können wir

---

[1]) Auch der Deutungsversuch Brunners hat zur Voraussetzung, dass der Ritus in einer Entzündung von Holzstössen, nicht von Hausstätten bestanden habe.

[2]) vgl. v. Zeissberg, S. 440.

[3]) vgl. v. Zeissberg, S. 440, Anm. 1.

konstatieren, dass gerade das Trinken des Wassers Besitzergreifungssymbol gewesen sei. Dass im Fürstensteine ein Wahrzeichen der Herrschaft nicht erblickt werden dürfe, wurde bereits erwiesen. Aber auch vom Herzogsstuhl, der doch gewiss ein Herrschaftssymbol darstellte, wird man kaum behaupten dürfen, dass, wer sich auf ihm feierlich niederliess, damit just als Erwerber des Bodens des Landes angesehen wurde. Das Niederlassen auf dem Herzogsstuhle galt als Akt der Uebernahme der Regierungsgewalt schlechtweg. Der Besitz des Stuhles symbolisiert den Besitz der obersten Richterwürde und damit der höchsten Herrschergewalt, nicht aber in erster Reihe den Besitz des Grundes und Bodens. Hätte man beabsichtigt, die Okkupation der „Erde“ Kärntens bildlich darzustellen, so hätte man doch in erster Linie zu dem bei so vielen Völkern — auch bei den Slaven — sich findenden Rechtssymbole der Erdscholle[1]) greifen müssen. Was endlich den Schwerthieb als die bildliche Besitznahme des Elementes der Luft betrifft, so liesse sich diese Deutung immerhin verteidigen, es ist aber m. E. doch wahrscheinlicher, dass der Brauch von allem Anfang an in Kärnten jene Bedeutung hatte, welche ihm Johann von Victring beimisst, dass er nämlich vorgenommen worden sei zum Zeichen, dass der Herzog allen Bewohnern des Landes ein gerechter Richter sein werde.

Der Versuch v. Zeissbergs, die Feuerceremonie der „Herzogseinsetzung“ zu erklären, ist sohin als gescheitert zu betrachten. Nicht bloss die Deutung im speziellen, sondern auch der Rahmen, in den sie eingefügt erscheint, erweist sich als unzuverlässig. Es ist demnach der Weg für einen neuen Versuch zur Erforschung des Brauches frei.[2])

Es kann nach den bisherigen Ausführungen des vorliegenden Abschnittes kein Zweifel mehr obwalten, in welcher Richtung

---

[1]) vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, 1. Bd., S. 154—168.

[2]) Da bereits nachgewiesen wurde, dass zwischen dem indischen rājasūya und der Fürstenstein-Ceremonie keinerlei Verwandtschaft bestehe, so brauchen wir uns an dieser Stelle nicht mehr mit der Frage zu beschäftigen, ob das Brennrecht vielleicht mit der möglicherweise beim rājasūya geübten Sitte zusammenhängen könne, das Feuer auf der vom König zu unterhaltenden *κοινὴ ἑστία* zu entflammen. Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, 1. Bd., S. 120, Anm. 1, S. 120 fg.

wir vordringen müssen, um zu einer befriedigenden Deutung der rätselhaften Ceremonie zu gelangen. Ich meine, dass dieser Brauch nur verständlich wird, wenn man von der Annahme ausgeht, dass das heidnisch-sakrale Moment beim Akte der „Herzogseinsetzung" ursprünglich eine grosse Rolle spielte, und glaube behaupten zu dürfen, dass das Feuer, welches der „incendiarius" zu entflammen hatte, als das „Ueberlebsel" eines bei der Fürstenstein-Ceremonie einstmals zu sakralen Zwecken verwendeten Feuers betrachtet werden müsse.

Dass bei den Sakralakten der Slaven dem Feuer eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, scheint mir ausser Zweifel zu stehen.[1]) Dann aber darf wohl auch angenommen werden, dass bei den Slaven die Schichtung, Entzündung und Unterhaltung des geheiligten Feuers nach genau bestimmten Ritualregeln erfolgte, deren Kenntnis sorgsam gehütetes Geheimgut gewisser bevorrechteter Geschlechter war, und deren Ausübung deshalb auch nur Angehörigen solcher Geschlechter zustand.[2]) Unter der Voraussetzung, dass diese Supposition richtig ist, darf man nun m. E. weitergehend behaupten, dass jenes Geschlecht, in dem sich das „Brennrecht" vererbte, Jahrhunderte vor der Abfassung unserer ältesten Quellen, in heidnisch-slovenischer Zeit, ein solches Feuerpriester-Geschlecht gewesen sei, von dessen Vorrechten in christlicher Epoche nur das Recht, bei der „Herzogseinsetzung" mehrere Holzstösse in Flammen zu setzen, übrig blieb. Man könnte mit diesem Geschlechte die indischen Priesterfamilien der Bhrgu, Angirasen und Atharvanen, die sich als Bringer, Holer und Zünder des heiligen Feuers bezeichneten, vergleichen.[3])

---

[1]) Das Zauberfeuer und der Feuerkultus scheint bei den Indogermanen bereits in die Zeit vor der Trennung der einzelnen Stämme zurückzureichen; vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 102.

[2]) Ueber heilige Familien und Sippen, die sich im Besitze besonders wirksamer Zauberformeln, Opfer und Gebete befanden, vergl. Schrader, Reallexikon, s. v. „Priester", S. 640.

[3]) vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers, Register, s. v. „Bhrgu, Angiras, Atharvan".

Mit dem Amte des incendiarius dürfte man jenes des indischen „agnīdh“[1]) in Parallele setzen, eines priesterlichen Funktionärs, dessen Name, ähnlich dem des incendiarius, den „Feuerschürer“[2]) bezeichnet. Dieser „agnīdh“ hat eine Reihe von Verrichtungen vorzunehmen, die auf das heilige Feuer, dessen Reinigung, auf die Zulegung von Brennholz und dergleichen Bezug haben.[3]) Aber auch bei den Iraniern bestand eine ähnliche Institution[4]). Der Feuerpriester wird im Avesta „âthrawa“ genannt, welches Wort von „âtare“- „Feuer“ abzuleiten ist und dem Namen eines der wichtigsten indischen Priestergeschlechter, den bereits erwähnten „Atharvanen“, genau entspricht. Es kann deshalb, wie L. v. Schroeder[5]) bemerkt, kaum einem Zweifel unterliegen, dass das Wort „atharvan“ in die Periode der indopersischen Einheit zurückreicht und dort den Feuerpriester bezeichnete. Durch diese Feststellung, dass bereits die „arische“ Epoche für den Feuerdienst bestimmte priesterliche Funktionäre gekannt hat, erhöht sich nun auch wegen der unbezweifelbaren Nahverwandtschaft zwischen den „arischen“ Stämmen und den Slaven die Wahrscheinlichkeit, dass auch bei den Slaven die Institution der Feuerpriester bestanden habe.[6])

Wenn man die hier vorgetragene Auffassung von der Geschichte des rätselhaften „Brennamtes“ acceptiert, so erklärt sich natürlich die auffallende Tatsache, dass die Holzstösse, von denen Johannes von Victring spricht, am hellen Tage entzündet werden mussten, in der einfachsten Weise: wenn

---

[1]) Bei den Creek-Indianern wird der Priester „Feuermacher“ genannt, welcher Name dem des agnīdh und unseres incendiarius vollkommen entspricht; s. Lippert, Kulturgeschichte, 1. Bd., S. 273.

[2]) vgl. Oldenberg, S. 384 fg., 389.

[3]) s. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer, S. 32, 82, 135;

[4]) vgl. Geiger, S. 464.

[5]) s. L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 24, 25; Geiger, a. a. O. — Oldenberg, S. 385 vergleicht den avestischen Âtarevakhsha, den „Feuerpfleger“, mit dem vedischen Agnīdh, dem „Feuerentflammer.“

[6]) Auch bei den Kelten ist es ein besonderer priesterlicher Funktionär, welcher die Feuerbereitung übte; s. Lippert, Kulturgeschichte 1. Bd., S. 273.

nämlich der „Brenner“ ursprünglich eine Sakralperson gewesen ist, so konnte der Akt der „Herzogseinsetzung“, bei dem er mehrere Holzstösse zu entflammen hatte, anfänglich nur eine sakrale Handlung gewesen sein: der Brauch jedoch, eine die Gegenwart des heiligen Feuers erfordernde sakrale Ceremonie am Tage vorzunehmen, war der indogermanischen Auffassung nichts Fremdes, galt ihr vielmehr als eine Selbstverständlichkeit. So, glaube ich, darf man denn auch das „Brennamt“ als ein Zeugnis dafür betrachten, dass die „Herzogseinsetzung“ ein von heidnisch-sakralen Vorstellungen stark durchsetzter Akt gewesen sei.

Für diese Behauptung darf man wohl auch die Nachricht, der Herzog habe den Fürstenstein dreimal umkreisen müssen, ins Treffen führen. Von diesem Brauche wird uns in zwei Handschriften des Schwabenspiegels, einer St. Gallener und Giessener, vermeldet. Diese erzählen ganz übereinstimmend folgendes:[1]) Nachdem der Herzog eingekleidet worden, „wird er auf ein Feldpferd gesetzt und zu einem Stein geführt, der zwischen Glanegg und Maria-Saal liegt. Um diesen Stein wird er dann unter wendischen Gesängen dreimal herumgeführt. Die ganze Volksmenge, klein und gross, Frauen und Männer lobten in diesem Gesange Gott, ihren Schöpfer, dass er ihnen und dem Lande einen Herrn gegeben nach ihrem Willen.“

Bevor ich nun darangehe, den eminent sakralen Gehalt des in diesem Berichte überlieferten Umwandlungs-Ritus aufzuzeigen, wird es notwendig sein, sich mit Puntschart, der die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung in Frage stellt, auseinanderzusetzen.

Puntscharts Behauptung[2]), dass es sich bei den Angaben jener Handschriften im grossen und ganzen um eine willkürliche Erfindung eines sehr „oberflächlich orientierten Autors“ handle, wird von ihm folgendermassen begründet: „. . . . . auch von der Herzogseinsetzung weiss er eigentlich

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 67 fg.

[2]) vgl. Puntschart, S. 70 fg.

nichts; denn ihm sind sogar der Bauer[1]) und seine Funktionen, sowie die Schwertceremonie[2]) offenbar unbekannt. Dagegen hat er augenscheinlich gehört, dass ein Feldpferd dabei in Verwendung kam. Aber wie lässt er es verwendet werden! Es hält schwer, ernst zu bleiben, wenn man davon liest, und er hätte sich selbst sagen müssen, dass sich ein deutscher Ritter wohl schwerlich dazu hergegeben hätte, auf einem Feldpferde um einen Stein dreimal herumzureiten. Weil zudem sonst nirgends derartiges berichtet wird, so muss diese Angabe vom Autor oder seinem Gewährsmann willkürlich ersonnen worden sein. Sie erklärt sich, wie ich meine, so, dass einerseits von einem Ritte des Herzogs in die Oertlichkeit der Einsetzung und Huldigung, andererseits von der Verwendung eines Feldpferdes zu hören war. Aus beiden machte nun der Autor oder sein Gewährsmann einen Ritt des Herzogs auf einem Feldpferde. Das machte sich recht seltsam und schien schon deshalb in den Akt zu passen, der als etwas ganz Absonderliches, einzig Dastehendes weit und breit bekannt war."

Puntschart glaubt demnach die Zuverlässigkeit dieses Berichtes hauptsächlich darum anfechten zu müssen, weil sich seiner Ansicht nach ein deutscher Ritter wohl schwerlich zu der hier geschilderten Ceremonie hergegeben hätte. Man darf dieser Meinung nachdrücklichst widersprechen. Wenn der Herzog es sich gefallen lassen musste, in ein Bauerngewand gesteckt zu werden und von einem einfachen Landmanne eine

---

[1]) Diese Behauptung Puntscharts ist m. E. nicht ganz zutreffend. Nach dem Berichte der beiden Handschriften wählen die „fryen geburen" in Kärnten „ainen Richter vnder jnnen selber", der unter den versammelten Bauern Umfrage halten soll, ob sie den angekündigten Herzog annehmen wollen oder nicht. (Vgl. F. v. Lassberg, Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit. 1836—1837; Sp. 138). Es ist m. E. unzweifelhaft, dass mit diesem „Richter" der Herzogsbauer gemeint ist; s. G. L. v. Maurer, Einleitung z. Gesch. der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung und der öffentlichen Gewalt, 2. Aufl. v. H. Cunow, 1896, S. 52.

[2]) Wenn die beiden Handschriften von der Schwertceremonie nichts zu melden wissen, so kann sich dies daraus erklären, dass ihr Autor seinen Bericht aus einer Quelle schöpfte, die vor der Einführung der Schwertceremonie ins Ritual der „Herzogseinsetzung" niedergeschrieben wurde.

Ohrfeige hinzunehmen, so hätte er sich wohl auch dazu verstehen können, auf einer, wie Puntschart glaubt, abgearbeiteten Mähre einen Stein dreimal zu umreiten. Nun bestand aber jenes den Herzog angeblich lächerlich machende Moment, wie wir bereits erkannt haben, in Wirklichkeit gar nicht. Da „veltphert“ eben nicht das von der Feldarbeit abgerackerte Pferd, sondern eine Stute, „die bisher noch auf der Weide gegangen ist“, bedeutet, so schwindet in dem Berichte der beiden Handschriften der letzte Zug von Lächerlichkeit. Der Herzog auf einer Stute, die bisher noch keine Arbeit verrichtet, noch niemand auf ihrem Rücken getragen, dreimal um den Fürstenstein reitend — das wäre ein Ritus, bei dem es, um Puntscharts Worte zu variieren, schwer halten dürfte, eine Lächerlichkeit zu entdecken. Nichtsdestoweniger glaube auch ich, dass die Nachricht, der Herzog sei auf dem „veltphert“ geritten, einen Irrtum enthalte, da nach dem Berichte der österreichischen Reimchronik die Stute neben dem Herzog einhertrabte. Darum braucht aber noch keineswegs angenommen zu werden, dass die Erzählung, der Herzog habe den Fürstenstein dreimal umkreist, auf freier Erfindung des Verfassers oder seines Gewährsmannes beruhe. Hatte einmal der Verfasser irriger Weise — ein Irrtum, der leicht erklärlich und verzeihlich wäre — angenommen, dass der Herzog, auf dem bei der Fürstenstein-Ceremonie verwendeten „Feldpferde“ reitend, auf dem Schauplatze der „Einsetzung“ erschienen sei, so konnte er hiedurch sehr leicht zur irrigen Meinung gelangen, dass der Herzog, über den ihm die Nachricht vorliegen mochte, dass er den Fürstenstein dreimal umkreisen musste, diese Handlung auf dem „Feldpferd“ sitzend vollzogen habe. Es muss deshalb, weil der Bericht, dass der Herzog auf der Stute geritten sei, unzutreffend ist, noch nicht die Erzählung von der dreimaligen Umkreisung des Fürstensteines durch den Herzog aus der Luft gegriffen sein. Die Einkleidung der Nachricht kann falsch, ihr wesentlicher Kern richtig sein. Es wäre auch schwer einzusehen, was den Verfasser des Berichtes hätte veranlassen können, diese Angabe über den Ritus der dreimaligen Umwandlung des Fürstensteines frei zu erfinden.

Der Umstand, dass der Reimchronist und Johannes von Victring von diesem Ritus nichts zu vermelden wissen, lässt

sich m. E. in befriedigender Weise erklären. Sie können ihn entweder als unwesentlich übergangen haben oder er kann ihnen bei der Niederschrift ihrer Werke wieder aus dem Gedächtnis entschwunden sein.[1]) Es sind Puntscharts Ausführungen zum Berichte unserer beiden Handschriften selbst, die mich in der Annahme bestärken, dass das Schweigen Ottokars und des Johannes von Victring noch keineswegs beweise, dass der Ritus der dreimaligen Umkreisung des Fürstensteines nie geübt worden sei. Puntschart hat sich nämlich durch den Umstand, dass nur in den beiden erwähnten Handschriften von der feierlichen Begrüssung des Fürsten durch wendische Volksgesänge berichtet wird, mit Recht nicht abhalten lassen, anzunehmen, dass dieser Punkt der Erzählung zutreffend sei.[2]) Er fasst ihn auf als ein Zeugnis „des treuherzigen Sinnes und der Sangesfreudigkeit, wie sie noch heute das kärntnerische Volk charakterisiert.“ Es ist nicht einzusehen, warum in dem einen Falle dem ganz vereinzelten Berichte der beiden Handschriften Glauben beigemessen werden solle, in dem anderen — nämlich bei der Erzählung über den Ritus der Umkreisung — hingegen nicht, wo zudem der Nachweis erbracht werden kann, dass der Brauch, einen zu sakralen Zwecken dienenden oder sonstwie zu verehrenden oder sakral zu bannenden Gegenstand dreimal zu umkreisen,[3]) bei allen indogermanischen Stämmen, besonders aber bei den Slaven, geübt wurde und vielerorts noch heute geübt wird.

---

[1]) vgl. Tangl, Handbuch der Geschichte des Herzogtums Kärntens, IV. Band, S. 439.

[2]) vgl. Puntschart, S. 71. — Es ist dies nicht der einzige Punkt. den Puntschart in der Darstellung der beiden Handschriften gelten lässt. So hält er ihre Angabe, dass die Kärntner Bauern das Recht gehabt hätten, den vom deutschen König bestellten Herzog gegebenenfalls ablehnen zu dürfen, für wertvoll und geeignet, als Basis weitgehender Folgerungen zu dienen. Aber gerade hier wäre, so vermeine ich, gegenüber der Erzählung der beiden Handschriften ein grosses Mass von Vorsicht geboten.

[3]) Ueber den Ritus im allgemeinen vgl. Carus Sterne, Das Sonnenlehen, Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, Jg. 1892, Nr. 13, 14, 15; M. Haberlandt, Der Bannkreis, Korrespondenzblatt d. deutschen Gesellsch. f. Anthrop., Ethnol. u. Urgesch., 21. Jg. (1890), S. 9—12; vgl. noch M. Winternitz, Anzeiger für indogerm. Sprachwiss. und Altertumsk., Bd. 8., S. 36 über den urindogermanischen Charakter des Umkreisungsritus.

Was zunächst die Inder[1]) betrifft, so würde eine erschöpfende Aufzählung und Besprechung der von ihnen geübten Umwandlungsbräuche eine eigene Abhandlung erfordern. Der Ritus wird derart ausgeführt, dass der zu verehrende Gegenstand dreimal nach rechts herum oder dreimal nach links herum umschritten wird, je nachdem es sich um einen Akt des Götterkultes oder des Manendienstes handelt.[2]) Bei den Kelten[3]) begannen und endeten die meisten religiösen Handlungen der Priester damit, dass sie den geheiligten Steinkreis und den Steinaltar dreimal von Ost nach West, also dem Laufe der Sonne folgend, feierlich umkreisten. Manche von diesen Gebräuchen herrschten noch im vorigen Jahrhundert in Schottland[4]) Schwangere umwandelten dreimal Kapellen; Kranke umschritten in gleicher Weise Objekte, denen seit altersher Heilkraft zugeschrieben wurde und die in heidnischer Zeit wohl sakralen Zwecken gedient hatten.

Auch die Italiker kannten den Brauch. Von den Vejentischen Rossen, die aus den Spielen nach Rom liefen, wird erzählt, sie hätten das Kapitol durch dreimalige Dextration lustriert.[5]) Bei den grossen Opfern der Suovetaurilien, aber auch im ländlichen Privatgottesdienst der Römer wurden die Opfertiere dreimal um den Acker, die Stadt herumgeführt; der gleiche Brauch wurde bei der nach dem Abschlusse des Census stattfindenden sakralen Feierlichkeit geübt.[6])

---

[1]) vgl. die reichen Belege bei B. W. Leist, Altarisches Jus civile Bd. 1, S. 138, 139; ferner A. Pictet, Les origines Indo-Européennes, 2. Bd. (1863), S. 499, 500.

[2]) Für die Perser vgl. Zachariae, Zeitschr. d. V. f. Volksk. Jg. 1902, S. 110 fg.; für die Armenier s. Lehmann, Archiv f. Religionsw., Bd. 3, S. 11: dreimaliges Umwandeln eines heiligen Steines.

[3]) vgl. Pictet, S. 500—503; Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch., Bd. 3, 2. Abt., S. 118 fg., Lubbock, Die Entstehung der Civilisation, deutsch v. Passow (1875), S. 247, 258; Eugène Monseur, Revue de l'histoire d. religions, 31. Bd., S. 300 mit weiteren Literaturangaben.

[4]) vgl. die Nachweise bei Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen u. Gebr. (1848), S. 470.

[5]) K. O. Müller, Die Etrusker, 2. Abt. (1828), S. 144.

[6]) vgl. Preller, Römische Mythologie[3], 1. Bd., S. 420 f. Es steht nach den angeführten Belegen zu erwarten, dass der Brauch auch

Erwähnt zu werden verdient, dass auch die umbrischen Sakralvorschriften[1]) von dem Brauche der dreimaligen Umwandlung vermelden.

Bei den Griechen lässt sich der Ritus ebenfalls nachweisen. Dem entseelten Helden wird durch dreimaliges feierliches Umreiten Verehrung bezeigt.[2]) Der zu opfernde Verbrecher hat den Altar jener Gottheit, der er dargebracht werden soll, dreimal laufend zu umkreisen.[3])

Was die Germanen betrifft, so liesse sich eine fast unübersehbare Reihe von Belegen für die Uebung des Brauches anführen. Auf die Deutschen bezügliches Material hat, ohne natürlich Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, Wuttke[4]) zusammengestellt. Ihm war es nur um die Uebung des Ritus, sofern er im Aberglauben der Deutschen eine Rolle spielt, zu tun. Die Ceremonie lässt sich aber auch noch in festlichen Volkssitten unserer Zeit nachweisen. In den thüringischen Dörfern wird beim Kirchweihfeste der Tanzplatz, in dessen Mitte sich der steinerne Opfertisch für den Kirchweihhammel befindet, durch dreimaliges feierliches Umschreiten der Fest-

---

im Aberglauben der Römer wiederkehrt, denn „Aberglaube ist die aus dem lebendigen religiösen Bewusstsein herabgesunkene und gewissermassen erstarrte Vorstellung vom Uebersinnlichen und seine Kultübung.“ (s. Riess in Pauly-Wissowas Realencyclopädie, s. v. Aberglaube, Sp. 29). Die Tatsachen bestätigen diese Erwartung. Gegen Behexung: man trage eine lebende Fledermaus dreimal um das Haus (Riess, Sp. 70); gegen Hundebiss: man trage dreimal den „Wurm“ junger Hunde ums Feuer und gebe ihn den Gebissenen (Riess, Sp. 73); gegen Geschwüre: man bewege eine Spitzmaus dreimal um die erkrankte Stelle (Riess, Sp. 80); bei Wurmkrankheit des Viehs trug man einen Tauber dreimal um das Tier (Riess, ebenda).

[1]) vgl. Aufrecht u. Kirchhoff, Umbrische Sprachd. 2. Bd. S. 260, 273: „triiuper amprehto“ — „ter ambito“; Planta, Gramm. d. oskisch-umbr. Spr., Bd. 2., S. 560.

[2]) vgl. Pictet, 2. Bd., S. 517 f.; Jähns, Ross und Reiter, 1. Bd. (1872), S. 449.

[3]) vgl. Boetticher, Tektonik der Hellenen, 2. Bd., S. 561; Lasaulx, Studien d. class. Altert., S. 215. — Für die Neugriechen vgl. Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., Jg. 1896, S. 49.

[4]) vgl. Wuttke Deutscher Volksaberglaube, 3. Auflage, hgeg. v. E. H. Meyer, Register s. v. „Dreimal herumgehen“ und „Herumgehen“.

teilnehmer geweiht.[1]) Beim Metzgersprung in München[2]), dessen geschichtliche Wurzeln wohl in eine ferne Vorzeit zurückreichen, gehen die „Lehrner“ dreimal auf dem Rande des Fischbrunnens herum.

Das Umreiten des Heiligtums, sowie das karoussel-artige Rennen an geweihter Stätte, das für die Sachsen und die Langobarden bezeugt erscheint, dürfte wohl auch in dreimaliger Umkreisung bestanden haben.[3]) Schliesslich mag noch erwähnt werden, dass der Brauch auch bei den Nordgermanen nachweisbar ist.[4])

Unter den Slaven sind es besonders die südslavischen Stämme, bei denen sich der Ritus bis auf unsere Tage erhalten hat. So steht der Brauch noch heute in lebendiger Uebung bei den bosnischen Serben. Kommt hier am Christtag der Polaznik (ein bestellter Christtagsbesucher, der in die Funktion eines heidnischen Priesters eingetreten zu sein scheint), so geht er, bevor er die ihm obliegende sakrale Handlung mit dem Christblock vollzieht, zuerst zum Herd und umschreitet ihn dreimal.[5]) Um ein krankes Pferd zu heilen, leitet es der Bosnier dreimal um die Ruhestätte der Verstorbenen.[6]) Zur Heilung eines stummen Kindes soll ein vollständig schwarzer Hahn mit dem Kinde zusammen in einen Sack gesteckt werden und drei Tage nacheinander vor Sonnenaufgang

---

[1]) s. Pfannenschmid, Germ. Erntefeste, S. 287.

[2]) vgl. O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr etc. (1863), S. 49. — Der Brauch, bei gewissen festlichen Gelegenheiten die Kirche oder den Altar dreimal zu umkreisen, ist ebenfalls verbreitet; vgl. A. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben. 2. Bd., S. 20, 81; Jähns, 1. Bd., S. 313, 426 u. a. a. O.; Kuhn und Schwarz, S. 430, 470; Max Schmidt, Der Leonhardsritt, S. 277 u. v. a.

[3]) vgl. Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 470; Jähns, 1. Bd., S. 448 fg.

[4]) Liebrecht, Zur Volkskunde (1879), S. 363; f. Dänemark: Grimm, Deutsche Mythol., 2. Bd., S. 851, für Norwegen vgl. v. Negelein, Das Pferd im Seelenglauben etc., Zschr. d. Ver. f. Volksk., Jg. 1902, S. 14. Viel Material bietet H. Feilberg, Zwieselbäume nebst verwandtem Abergl., Zschr. d. V. f. Volksk., Jg. 1897, S. 42—53, Jg. 1901, S. 327.

[5]) s. Lilek, Wissenschaft. Mitteil. aus Bosnien u. d. Hercegovina, Jg. 1896, S. 431.

[6]) s. Lilek, a. a. O., S 487.

dreimal ums Haus getragen werden.[1]) Auch die dreimalige Umwandlung eines von heiligender Kraft erfüllt gedachten Steines wird uns bezeugt. „Am Wege von Gradačac nach Gračanica .... ist ein Stein zu sehen, zu welchem kranke Männer und Frauen kommen, um sich zu heilen und zwar folgendermassen: sie gehen zuerst dreimal um den Stein, dann setzen sie sich oder legen sie sich darauf. Beim Weggehen lassen sie Geld zurück.“[2]) Auch in Serbien übt man den Brauch der dreimaligen Umkreisung. So geht der Hirt, um die Herde zu schützen, dreimal um dieselbe herum.[3]) Es trifft sich gut, dass der Ritus der dreimaligen Umkreisung auch bei den Slovenen nachgewiesen werden kann. Zu St. Stephan im Gailtale, das von Slovenen bewohnt wird, steht in der Mitte des Kirchplatzes eine mächtige Linde. Nur am Kirchtage darf unter ihr getanzt werden. Unter den feierlichen Tänzen bildet den Schlussakt der hüpfende „hohe Tanz“, der dreimal wiederholt wird, augenscheinlich eine Umbildung einer altsakralen, feierlichen dreimaligen Umhüpfung des geheiligten Baumes.[4]) Am St. Stephanstage wurden noch vor wenigen Jahren unter dieser nämlichen Linde die Pferde der von weit und breit zusammengeströmten Züchter aufgestellt, vom Ortspfarrer gesegnet und darauf dreimal um die Linde herumgeführt.[5]) Beim Faschingsfeste der Slovenen wird der „pust“ („Fasching“) dreimal um den brennenden Scheiterhaufen herumgezerrt[6]) und dann verbrannt.

---

[1]) s. Lilek, S. 486.

[2]) vgl. Lilek, Familien- u. Volksl. in Bosn. u. in d. Herceg., Zschr. f. österr. Volksk., Jg. 1899, S. 168; ders., Wissensch. Mitteil., Jg. 1896, S. 434. — Ueber weitere Fälle aus Bosnien vgl. Lilek, Wiss. Mitteil., Jg. 1896, S. 457, 482 u. a. a. O.; Luka Grgjič-Bjelokozič, Wiss. Mitt., Jg. 1899, S. 624.

[3]) vgl. Petrowitsch, Globus, Bd. 30, S. 94; s. ferner F. S. Krauss, „Am Urquell“, Jg. 1890, S. 147.

[4]) Ueber Umwandlung des Umkreisungsritus in einen Hüpftanz, vgl. Carus Sterne, Das Sonnenlehen, Sonntagsbeil. d. Vossisch. Zeit., Jg. 1892, Nr. 14.

[5]) vgl. F. Franziszi, Kärntner Alpenfahrten, Landschaft und Leute etc. (1892), S. 124—129, bes. S. 128; ein ähnlicher Brauch herrschte im Lavanttale, vgl Jähns, 1. Bd., S. 388.

[6]) vgl. Klun, Die Slovenen, Ausland, Jg. 1872, S. 469. — Ueber einen Umkreisungsritus, der den Kärntner Slovenen mit den Deutschen Kärntens

Aus den eben angeführten Parallelen[1]) geht hervor, dass die beiden erwähnten Handschriften sehr wohl die Wahrheit berichten können, wenn sie melden, der Herzog sei dreimal um den Fürstenstein herumgeführt worden. Ich glaube ebendeshalb — zudem nicht einzusehen ist, was den Verfasser des Berichtes zur Erdichtung jener Angabe hätte veranlassen sollen — annehmen zu dürfen, dass der Ritus der dreimaligen Umkreisung des Fürstensteines zum Ceremoniell der „Einsetzung" gehört habe. Dann aber ist in ihm ein neuerlicher Beweis für die oben vorgetragene Behauptung, dass die Fürstenstein-Ceremonie ursprünglich ein sakraler Akt gewesen sei oder doch zum mindesten an einen solchen unmittelbar angeknüpft habe, zu erblicken, da der Brauch der dreimaligen Umkreisung ein eminent sakraler genannt werden darf und in keinem der mannigfaltigen Anwendungsfälle seine sakrale Herkunft völlig verleugnet. Durch diese Feststellung wird jedoch auch die von uns bereits gewonnene Erkenntnis von der Sakralqualität des Fürstensteines bestätigt. Da es nämlich immer ein von übernatürlichen, sei es nun heilverleihenden oder unheildrohenden Mächten erfüllt gedachtes Objekt ist, dem der Umkreisungsritus gilt, so muss man einstens auch dem Fürstensteine eine solche übersinnliche Kraft zugeschrieben haben, woraus sich natürlich eine neuerliche Unterstützung für die Annahme, dass der Fürstenstein ein Altartisch gewesen sei, ergibt. Zudem lässt sich in einer grossen Zahl von Fällen feststellen, dass das durch die dreimalige Umschreitung verehrte Objekt ein Altar ist.

---

gemeinsam ist, vgl. R. Waizer, Kultur- und Lebensbilder aus Kärnten (1882), S. 75; der von R. Reichel, Mitteilungen d. hist. Ver. f. Steiermark, Bd. XX, 1873, S. 24 beschriebene steirisch-slovenische Umwandlungsritus ist wohl genuin slovenisch.

[1]) Bezüglich der übrigen Slaven vgl. für die Russen: Krauss, Mitteil. d. Wiener anthrop. Ges., Jg. 1883, S. 163. fg., für die Ruthenen: Barwinskij in „Die österr.-ung. Monarchie in Wort und Bild", Bd. Galizien (1898), S. 398, 418; R. F. Kaindl, Mitteil. d. geogr. Gesellsch. in Wien, Jg. 1896, S. 423; für die Polen: Schiffer, „Am Urquell", Jg. 1892, S. 149 fg.; Matusiak, Die österr.-ung. Mon., Bd. Galizien, S. 318; für die Tschechen: v. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen (1862), S. 216, 262; für die Bulgaren: Strausz, Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn, Jg. 1893—94, S 226 fg.; derselbe, die Bulgaren (1898), S. 358, 400, 407 u. a. a. O

Wenn sonach nunmehr nachgewiesen erscheint, dass die „Herzogseinsetzung“ als ein heidnisch-sakraler Akt oder doch wenigstens als die Umbildung eines solchen aufzufassen sei, dann muss der Herzogsbauer, der ja die Hauptperson des ganzen Dramas ist, in die Rolle eines sakralen Funktionärs, also eines Priesters, eingetreten sein. Ich vermeine, dass, wer den Ausführungen dieses Abschnittes beipflichtet, dieser Folgerung seine Billigung nicht wird versagen können.

Exkurs über das „Mahdrecht.“

Wenn auch nicht im Rahmen des eben geführten Nachweises, so darf doch wenigstens im Anhange zu diesem Beweise das sogenannte „Mahdrecht“ der Gradenecker, ein Seitenstück zum „Brennrechte“, einer ausführlicheren Erörterung unterzogen werden.[1])

Der Inhalt dieses „Rechtes“ wird dahin angegeben, dass dessen Inhaber, der „mäder“, die Befugnis hatte, während der Herzog auf dem Herzogsstuhle sass, wo immer zu mähen, sofern man sich mit ihm nicht abfand. Von diesem sonderbaren Rechte meldet zum erstenmale der Chronist Unrest.[2]) Megiser rechnet den „mäder“ gleich dem „Brenner“ und dem Herzogsbauer den hohen Landeswürdenträgern zu. Bei Johannes von Victring geschieht des Mahdrechtes keine Erwähnung, was jedoch noch keineswegs besagen muss, dass es zu seiner Zeit nicht existiert habe; spricht doch Unrest, der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts schrieb, von ihm als einem schon seit altersher geübten Rechte. Es kann daher das Mahdrecht zu Lebzeiten des Johannes von Victring möglicherweise bestanden haben, von ihm aber bei seiner Darstellung der „Einsetzungs“- und Huldigungs-

---

[1]) vgl. über das Mahdrecht Puntschart, S. 249 f.

[2]) Unrest berichtet: „. . . . habn die Gradneyker von alter gerechtigkait und gewalt, was sy wysmad dieweil mügn abmän, das ist das hew ir, wer das nicht von in loset.“ s. Puntschart, S. 249

ceremonien, als ihm unwesentlich erscheinend, übergangen worden sein. Dass die österreichische Reimchronik von diesem Rechte nichts zu melden weiss, dürfte weiter nicht Wunder nehmen: erzählt sie doch auch kein Wort vom Rechte des „Brenners". Bei diesem Stande der Quellen,[1]) der es in gleicher Weise als möglich erscheinen lässt, dass das Mahdrecht einen uralten Bestandteil der in der vorliegenden Untersuchung besprochenen Ceremonien bilde, wie, dass es erst in verhältnismässig später Zeit nach Analogie des Brennrechtes frei erfunden worden sei, ist es ein, auch von Puntschart und Weiss[2]) befolgtes Gebot der Vorsicht, jedem Versuche zur Erklärung dieses Rechtes die Einschränkung beizufügen, dass hier möglicherweise auch ein erdichtetes[3]) Recht vorliegen könne. Es ist deshalb auch angezeigt, an einen etwaigen Erklärungsversuch keine weittragenden Folgerungen zu knüpfen. Dies ist der Grund, weshalb ich die nachfolgenden Erörterungen in einen besonderen Exkurs verwiesen habe. Puntschart hält, falls das Recht wirklich ein altüberkommenes und kein erfundenes war, nur die eine Erklärung für möglich, dass es, gleich dem

---

[1]) Der Umstand, dass kein Privileg, kein Aktenstück existiert, welches auf das Mahdrecht Bezug nimmt, ist nicht unbedingt beweisend dafür, dass das Mahdrecht keine reale Grundlage hatte. „Urkunden sind ein Sieb, durch das leicht durchfällt, was nicht Regel und alltäglich ist" (Gierke bei Stutz, Zschr. d. Sav.-St. f. Rechtsgesch. G. A. Jg. 1900, S. 119). Dies gegen Puntschart (S. 250), der sich ja auch trotz des Schweigens der Urkunden m. E. mit Recht nicht hat abhalten lassen, anzunehmen, dass Rudolph der Stifter sich der „Einsetzung" unterzogen habe; vgl. Puntsch., S. 109.

[2]) vgl. A. Weiss, Kärntens Adel, S. 69.

[3]) Puntschart und Weiss (a. a. O.) meinen, dass den Anlass zur Erfindung des Mahdrechtes der Umstand gegeben haben könne, dass die Gradenecker eine Sense im Wappen führten. Diese Vermutung kann richtig sein, es kann aber umgekehrt ebenso leicht möglich sein, dass das Mahdrecht der Gradenecker das prius, die Sense in ihrem Wappen aber erst das posterius war, dass sie also die Sense in ihr Wappenbild aufnahmen, weil sie die Inhaber des Mahdrechtes waren. Sphragistisch ist die Sense im Wappenbild der Gradenecker zum erstenmal belegt aus d. J. 1253; vgl. Steiermärk. Wappenbuch von Zacharias Bartsch, 1567. Facsimile-Ausgabe v. J. v. Zahn u. A. Ritter Anthony v. Siegenfeld (1893), S. 45, Nachwort S. 33; doch war die Sense im Wappenbild der Gradenecker bereits im Jahre 1220 in Kärnten wohl bekannt; s. v. Siegenfeld, a. a. O.

Brennrechte, ursprünglich der Exekution gegen solche Supane diente, welche unentschuldigt bei der Wahl und Einsetzung des Bauernfürsten ausgeblieben waren. Die Exekution, so denkt sich Puntschart[1]), mochte vielleicht nicht bloss an den Haus- und Hofstätten der Supane, der Mitglieder des angeblichen slovenischen Hirtenadels, sondern auch an ihrem wichtigsten Vermögensgute, den Weiderevieren[2]), vorgenommen worden sein. Dieser Erklärungsversuch Puntscharts bedarf, da der von Peisker und ihm konstruierte Gegensatz zwischen Supanen und Bauernschaft sich als ein trügerisches Gebilde erwiesen hat, keiner weiteren Widerlegung.

Wenn ich nun darangehe, von dem in dieser Untersuchung gewählten Standpunkte aus eine Erklärung des Mahdrechtes zu geben, so will ich nur dartun, dass der nachfolgende Deutungsversuch an sich, wenn man von der Grundfrage, ob das Recht von altersher bestanden habe, absieht, eines gewissen Masses innerer Wahrscheinlichkeit nicht entbehrt und sich dem Rahmen meiner Gesammthypothese ungezwungen einfügen lässt.

Ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der „Brenner“ ursprünglich für die rituelle Schichtung und Entzündung der zur rechtsgültigen Vornahme der „Einsetzung“ erforderlichen Holzstösse zu sorgen hatte. Es kann daher das Amt des Mähders, wenn es überhaupt je geübt wurde, auch nur auf eine mit der Fürstenstein-Ceremonie in Zusammenhang stehende rituelle Handlung sich bezogen haben. Die Quellen nennen zwar das Mahdrecht nur in Verbindung mit den Vorgängen am Herzogsstuhl, es spricht aber bei dem zwischen Brennrecht und Mahdrecht unleugbar vorhandenen Parallelismus eine gegründete Vermutung dafür, dass, sowie ursprünglich das Brennrecht zum Ceremoniell der „Einsetzung“ gehörte und erst später missverständlich mit der „Huldigung“ in Beziehung gebracht wurde, das Nämliche beim Mahdrechte der Fall gewesen sei.

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 272, 286.

[2]) Puntschart hätte sich hier auch auf eine Exekutionsbestimmung des friesischen Rechtes berufen können: Das Haus des bestochenen Asega soll niedergebrannt und nachwachsendes Gras ausgestochen werden; s. Grimm, Rechtsaltert., Bd 2, S. 329, Anm.

Ich gehe, wie eben erwähnt wurde, bei meinem Erklärungsversuche von der Erwägung aus, dass, da der „Brenner“ ursprünglich eine sakrale Funktion auszuüben hatte, wohl auch der Mähder Träger einer sakralen Obliegenheit gewesen sein dürfte[1]) Gleichwie nun das Amt des incendiarius in der Entzündung von Holzstössen bestand, so kann die Aufgabe des Mähders sich in erster Reihe nur auf das Mähen von Gras bezogen haben. Es erhebt sich nun die Frage: kann in dem Mähen von Gras eine sakrale Funktion erblickt werden? Damit werden wir zur weiteren Frage geführt, ob bei den Slovenen das Gras sakralen Zwecken gedient haben konnte. Ich glaube nun mit Rücksicht auf das nachfolgende Beweismaterial diese Frage bejahen und auch weitergehend sagen zu dürfen, dass die Beschaffung dieses zur sakralen Handlung erforderlichen Grases als eine eminent sakrale Handlung galt. Dass aus dieser sakralen Tätigkeit der Grasbeschaffung sehr wohl ein besonderes sakrales Amt[2]) sich entwickeln konnte, wird schwerlich bestritten werden können.

Die sakrale Verwendung des Grases lässt sich bei einer Reihe von indogermanischen Völkern direkt erweisen, bei anderen mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit vermuten.

Den meisten Aufschluss über den sakralen Gebrauch des Grases gewähren uns, wie von vornherein zu erwarten steht[3]), die indischen Quellen.[4]) Der indische Altar, d. i. die Stätte, wo dem Gotte das Opfer vorgesetzt wird und wo er, um dessen Kraft sich anzueignen, sich niederlässt, ist die Vedi, eine

---

[1]) Nach Weiss, a. a. O. bestand das Amt des „mäder“ darin, vom Orte der Einsetzungsfeier nötigenfalls das hohe Gras zu entfernen; das „hohe“ (?) Gras konnte doch von Bauern nicht als störendes Hemmnis empfunden werden!

[2]) Man denke nur an den avestischen āsnatare („Wäscher“); dieser ist einer der acht Priester des altiranischen Somaopfers; seine Funktion erschöpft sich im Waschen und Sieben des Soma; ihm entspricht der vedische potar („Reiniger“); vgl. Oldenberg, S. 385.

[3]) vgl. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache (1896), S. 87.

[4]) vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda, S. 341—345; derselbe, Deutsche Rundschau, Bd. 85, S. 210; Hillebrandt, Rituallit., S. 5, 14; ders., Neu- und Vollmondopfer, S. 19, 20, 92; Kuhn, Zschr. f. Ethn.,

schwach vertiefte Bodenfläche, die ihren heiligen Charakter durch die Aufstreuung eines weichen, die ganze Fläche ausfüllenden Graspolsters, des sogenannten „barhis“ erhält. Das für diesen Grasteppich erforderliche Gras, das zur Vornahme der Opferhandlung unentbehrlich ist, wird nun keineswegs formlos gemäht, herbeigeschafft und aufgestreut. Der Priester ist es, der das Gras für den „von mystischer Kraft erfüllten weichen Sitz“ zu mähen hat. Er muss hiebei — so verlangen es die Opfervorschriften — sich eines „asida“, d. h. einer Art Sichel[1]) bedienen oder eine Pferd- oder Kuhrippe dazu nehmen. Der Priester soll das Gras frühmorgens im Osten rupfen. Es wird genau vorgeschrieben, an welchem Punkte der Opferfläche die Streuung zu beginnen, an welchem sie zu enden hat, nach welcher Himmelsgegend die Grasspitzen zu liegen kommen müssen u. s. w.

Das Opfergras kannten nicht nur die Inder, sondern auch die ihnen zunächst verwandten Perser[2]), so dass bereits für die sogenannte „arische“ Periode die sakrale Verwendung des Grases angenommen werden darf. Herodot erzählt, dass die Opfergabe bei den Persern auf zartes Gras, am liebsten Klee, gebreitet wurde. Auch das „baresman“[3]) des Avesta — Bündel von Opferzweigen, die der Priester bei der sakralen Handlung in der Hand zu halten hat — hängt unzweifelhaft mit dem

---

Jg. 1870, S. 171. Es darf hier wohl erwähnt werden, dass auch bei nichtindogermanischen Stämmen die Sitte, den Opferplatz oder den Göttersitz mit Gras, Laub u. dgl. zu bestreuen, nachweisbar ist; vgl. für die Lappen: Mone, Gesch. d. Heident., 1. T, S. 27, ferner S. 24; s. auch Rhamm, Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes, Globus, Jg. 1895, S. 344: Bestreuen des Opferplatzes mit Fichtennadeln oder Laub.

[1]) Vielleicht darf an dieser Stelle an die vielen in Oesterreich und Deutschland gefundenen Bronzesicheln aus prähistorischer Zeit erinnert werden, die möglicherweise sakralen Zwecken gedient haben können; vgl. über den mutmasslichen Sakralcharakter dieser Objekte M. Kalina v. Jäthenstein, Böhmens heidnische Opferplätze und Altertümer, Abh. d. königl. böhm. Ges. d. Wiss., Jg. 1836, S. 181 f.

[2]) s. Oldenberg, Rel. d Veda, a. a. O.; vgl. Herod. I. 132; Strabo XV, 3, 13, 14.

[3]) Ueber das baresman vgl. Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgesch.², 2. Bd., S. 187, Darmsteter, Le Zend-Avesta, vol. I., p. LXXIII fg.; p. 114, 185, 189, 409, 411 etc.

vedischen barhis sprachlich und sachlich zusammen.[1]) Dieses baresman, später „barsom" genannt, musste genau so wie das indische Opfergras vom Priester, unter Recitation heiliger Sprüche, zu bestimmter Zeit, mit einem besonderen Messer,[2]) das Antlitz gegen die Sonne gerichtet, abgeschnitten werden. In geradezu unglaublichen Mengen von Bündeln wurde es in die Tempel eingeliefert.

Dass ähnliche Bräuche auch bei den Germanen wiederkehren, haben Kuhn und Liebrecht gezeigt[3]). In Deutschland, England, Frankreich und Schweden herrschte früher und besteht wohl mancherorts auch jetzt noch der Brauch, bei feierlichen Gelegenheiten den Fussboden der Zimmer oder Kirchen mit Stroh oder Binsen zu bestreuen. So wurde, um nur einige der vielen hieher gehörigen Bräuche zu erwähnen, noch zu Shakespeares Zeit die Bühne in England mit Binsen bestreut; dasselbe geschah bei der Aufführung der Mysterien.[4]) Unter den Vorbereitungen, welche Königin Asta zum feierlichen Empfang ihres Sohnes Olafs des Heiligen trifft, wird aus-

---

[1]) Oldenberg hat den historischen Zusammenhang zwischen dem persischen Opfergras und dem baresman einerseits, dem barhis der Inder andererseits ausser jeden Zweifel gestellt (vgl. Oldenberg, S. 342, Anm. 2; s. auch L. v. Schroeder, Indiens Literatur u. Kultur, S. 25, Anm. 2). Zu den von Oldenberg vorgebrachten Beweisgründen darf wohl auch die im Texte hervorgehobene Uebereinstimmung zwischen den bei der Beschaffung des barhis und des baresman üblichen Riten hinzugefügt werden.

[2]) Dieses Messer hiess „Karde Barsomtschin"; es musste ganz aus Metall hergestellt sein; vgl. F. Liebrecht, Des Gervasius von Tilbury otia imperialia (1856), S. 103, Anm. 3.

[3]) vgl. Ad. Kuhn, Sagen. Gebräuche u. Märchen aus Westphalen (1859), 2. T., S. 110; F. Liebrecht, Gervasius von Tilbury, S. 60 s. v. „Weihnachtsstroh"; derselbe, Zur Volkskunde, S. 493 fg. — Vgl. hiezu die reichen Belege bei Troels Lund, Das tägliche Leben in Skandinavien während des 16. Jahrhunderts (1882), S. 212 fg.; A. Schultz, Höfisches Leben zur Zeit der Minnesinger, 1. Bd., S. 64 fg.

[4]) vgl. Jahrbuch für roman. u. engl. Literatur, hg. v. Ebert, Jg. 1859, S. 67; s. ferner Shakespeare, Heinrich IV, 2. T. Akt 5, Scene 5: Richard II, Akt 1, Scene 3; Romeo u. Julie, 1. Akt, Scene 4. In England ging man noch im J. 1589 so weit, dass der Saal im Schlosse Greenwich, wenn Königin Elisabeth Audienz erteilte, mit Heu bestreut wurde; s Ausland, Jg. 1889, S. 1022.

drücklich erwähnt: „tveir karlar baro halminn a golfit.“[1]) Liebrecht fügt dieser Nachricht die m. E. treffende Bemerkung hinzu, dass es sich bei diesem Brauche wahrscheinlich um Reste eines heidnischen Opferritus handle. Die Sitte, in den Kirchen Binsen oder Stroh zu streuen, ist durch eine lange Reihe von Zeugnissen belegt.[2]) Es ist deshalb nicht ungerechtfertigt, wenn Kuhn über diese Gebräuche sagt:[3]) „Das alles zeigt die Heiligkeit des alten Gebrauches: das gestreute Stroh diente wahrscheinlich dazu, um die Opferspeisen und Götterbilder daraufzustellen, ganz wie bei den Indern ein Lager von Kuça-Gras für die Opfer an die Götter bereitet wird; dadurch wurde das Stroh geweiht und erhielt so seine Bedeutung für den allgemeinen Gebrauch.“

Die sakrale Verwendung des Grases findet sich nun auch, worauf Kuhn und Liebrecht, aber auch Oldenberg zu verweisen unterlassen haben, im römischen und griechischen Opferritual.[4]) Was die Römer betrifft, so sind hier vor allem zu nennen die sogenannten arae gramineae oder caespiticiae. Servius sagt s. v. „aras gramineas“: „. . . . Romani moris fuerat caespitem arae superimponere et ita sacrificare.“ Andere Berichte melden von Altären, welche bloss aus Erde und darüber gelegten Rasenstücken bestanden.[5]) Noch in anderer Beziehung

---

[1]) Liebrecht, Gerv. v. Tilbury, a. a. O.

[2]) vgl. Du Cange, s. v. Juncare, Jonchare, Jonchura etc., Liebrecht a. a. O.

[3]) s. Kuhn, a. a. O., vgl. auch Grimm, Gesch. d. deutschen Sprache, 1. Bd., S. 115. Wenn es auch bei den angeführten Gebräuchen nicht gerade Gras (vgl. übrigens Lund, S. 213) ist, das zur Verwendung gelangt, sondern Binsen, Stroh oder Blumen, so sind diese Riten doch im Wesen identisch mit den indischen und persischen. — Auf welch' hohes Alter diese germanischen (und man darf vielleicht mit Rücksicht auf die Belege aus Frankreich und England auch sagen: keltischen) Gebräuche Anspruch machen können, beweist eine noch zu Ende des 18. Jh. in gewissen Bergdistrikten Norwegens geübte Sitte (vgl. Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch v. Spengel u. Poske, 2. Bd., S. 167). Dort pflegten die Bauern runde Steine aufzubewahren, jeden Donnerstag Abends zu waschen, vor dem Feuer mit Butter zu bestreichen und auf frisches Stroh zu betten.

[4]) s. Reisch in Pauly-Wissowas Realencyclopädie s. v. „Altar“, Sp. 1646, 1670; Serv. Aen. XII. 119; Cod. Theod. 16, 10, 12.

[5]) vgl. Reisch, Sp. 1670.

gelangte das Gras im sakralen Brauch der Römer zur Verwendung. Beim Abschlusse von Bündnissen spielte neben anderen heiligen Symbolen auch das vom Priester vom Tempelraume eigens herbeigeschaffte Gras eine wichtige Rolle.[1]) Die höchste aller militärischen Auszeichnungen war die Graskrone, corona graminea[2]), ein Symbol, das m. E. an die sakrale[3]) Funktion des Grases anknüpft. Bei den Griechen hinwiederum streute man einer bei Porphyrios erhaltenen Nachricht des Theophrast zufolge der Hestia zuerst und sodann den übrigen Göttern grüne Gräser auf den Altar.[4])

Die angeführten Parallelen, welche den sakralen Gebrauch des Grases oder grasähnlicher Pflanzen bei den Indern, Persern, Germanen, Römern, Griechen, und wohl auch bei den Kelten erweisen, reichen m. E. an sich schon aus, um die Annahme zu rechtfertigen, dass auch bei den Slaven das Gras im Opferritual eine wichtige Rolle gespielt haben müsse. Diese Annahme wird nun in bedeutendem Masse gefestigt, wenn man in Erwägung zieht, welche Bedeutung dem Grase noch heute im Glauben und Brauch der Slaven beigemessen wird.

Es ist mir selbstverständlich bei der ungeheuren Fülle der auf die slavische Volkskunde bezüglichen Publikationen nicht möglich und mit Rücksicht auf den Rahmen dieser Abhandlung auch nicht angezeigt, die Zeugnisse über die Rolle des Grases in den slavischen Volksbräuchen hier erschöpfend vorzuführen. Dies würde eine besondere Abhandlung erfordern. Deshalb

---

[1]) vgl. Hartung, Rel. d. Römer (1836), Bd. 2, S. 10; Grimm, Rechtsaltert., Bd. 1, S. 156; der Priester (fetialis) hat „ex arce graminis herbam puram" zu holen, d. h. „reines, heiliges" Gras; Grimm vergleicht damit das fränkische chrenecruda.

[2]) vgl. Preller, Römische Mythologie[3], 2. Bd., S. 350; die dort vorgetragene Deutung scheint mir zu weit hergeholt zu sein. — Nach Zander (Andeutungen zur Geschichte des römischen Kriegswesens, 1. Forts., S. 17 f. bei Haebler in Pauly-Wissowas Realencyclopädie s. v. corona, Sp. 1637) ist der Umstand, dass diese corona aus Gras geflochten wurde auf die Bedeutung, die bei den Römern der Kult des Feldgottes Mars hatte, zurückzuführen.

[3]) s. die oben citierte Bemerkung Kuhns.

[4]) vgl. Theophr. bei Porphyr. de abst. II, 5 p. 106 Rhoer nach Creuzer, Symbolik u. Myth., Bd 2, S. 419.

sollen nur einige Belege Platz finden, die m. E. für den hier angestrebten Zweck vollkommen ausreichend sind.

Der Gebrauch des Weihnachtsstrohs und des Weihnachtsheu's, welches Kuhn mit uralten Opferriten in engsten Zusammenhang gebracht hat, lässt sich bei mehreren slavischen Stämmen nachweisen. Bei den Ruthenen[1]) wird zur Weihnachtszeit der Tisch mit Heu bedeckt. Ueber das Heu breitet man ein Tischtuch und stellt zwei Kuchen oder Brote darauf, welche durch die ganze Weihnachtszeit hier stehen bleiben.[2]) Dieses Heu, so sagen die Ruthenen, erinnert an die Geburt Christi im Stalle. Das ist natürlich nur eine Umdeutung des Brauches: beweisen ja doch schon, ganz abgesehen von den ausserslavischen Parallelen, die auf den mit Heu bestreuten Tisch gestellten und der Berührung entzogenen Brote, dass hier der letzte Rest eines heidnischen Opferkultes vorliegt. Der Tisch des Hauses wird durch die Bestreuung mit Heu zum Altar gewandelt und auf diesem Altar der Gottheit die Opfergabe hingestellt.[3]) Von grossem Interesse sind die ent-

[1]) vgl. R. F. Kaindl, Zschr. f. österr. Volksk., 1900, S. 229; ders., Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen, Mitteil. d. k. k. geogr. Gesellsch. in Wien (1896), S. 403 fg.; Barwinskij im Bande „Galizien" v. „Die öst. ung. Mon. in Wort u. Bild", S. 414—417. — Verfehlt scheint es mir zu sein, wenn Kaindl (a. a. O. S. 403) in dem unter das Tischtuch gebreiteten Stroh eine „Personifikation des bösen winterlichen Gottes" sieht; das Weihnachtsstroh wird nicht verbrannt, weil es die böse Gottheit darstellt, sondern weil es bei der Opferhandlung verwendet wurde; so werden ja auch bei den Indern die Gegenstände, welche bei sakralen Riten vom „Kontagium heiliger oder heimlicher Mächte afficiert worden sind", darunter auch die Opferstreu, verbrannt; vgl. Oldenberg, S. 345.

[2]) Aehnliche Bräuche herrschen bei den Polen; vgl. Matusiak im Bande „Galizien", S. 306, 310; für die Rumänen in der Bukowina, die den Ritus von den Slaven entlehnt haben dürften, vgl. Dan, Zschr. f. öst. Volksk., Jg. 1898, S. 214; — s. auch Mone, Gesch. d. Heident. im nördl. Eur., 1. T., S. 88 über das Ozinek-Fest (russ. = Ende der Ernte, poln. dozynek): Ein Tisch wurde mit Heu gedeckt, Brode darauf gelegt und an beiden Enden Bier hingestellt; hierauf sprach der Priester ein Gebet. Auch in diesen Fällen verdient die Altarfunktion des Tisches hervorgehoben zu werden.

[3]) Dass es sich bei diesen Bräuchen um einen Akt ähnlich den lectisternia der Römer handelt, hat Sepp, Rel. d. alt. Deutschen, S. 9 f. richtig gesehen.

sprechenden Weihnachtsbräuche der Serben in Syrmien.[1]) Hier wird am Festabend vor dem Anzünden ein Mann in den Hof geschickt, der das Stroh in das Haus tragen soll. Diese mit dem Holen der Streu betraute Person wird sodann mit Getreide überschüttet, ein Brauch, der unzweifelhaft sakralen Ursprungs ist. Das Stroh wird nun in allen Zimmern und in der Küche herumgestreut und auch der Tisch damit bedeckt, wo es einige Tage liegen bleiben muss. Nach Ablauf dieser Frist wird es in die Obstgärten getragen und zwischen die Baumäste gelegt, ein Ritus, der beweist, dass man dem Weihnachtsstroh eine segenwirkende Kraft beilegt. Eine ähnliche Sitte mag vorliegen, wenn bei den Slovenen bei der Sonnenwende Vorhaus und Zimmer mit Blumen bestreut werden, die bis zum Morgen des nächsten Tages liegen bleiben müssen.[2])

Soviel über die Sitte des Weihnachtsstrohs bei den Slaven. Es mögen nun noch einige Zeugnisse für die slavische Volksanschauung von der unheilwehrenden Kraft des Grases angeführt werden. Bei den Huzulen wird am St. Johannestage das Vieh vor dem Einflusse der Hexen durch Rasenstücke geschützt, die man auf die Säulen der Eingangstore legt.[3]) Dem entspricht es, wenn man im südslavischen Gebiete (Warasdin), um die Hexen zu beobachten, Rasenstücke auf den Kopf legt.[4]) Man hat vermutet, der Zweck des Brauches sei, die Hexen glauben zu machen, man befände sich unter der

---

[1]) vgl. Rajacsich, Leben, Sitten und Gebräuche der im Kaisertum Oesterreich lebenden Südslaven (1873), S. 124; über ähnliche Bräuche der Serben im Banat ebenda, S. 118, 119. Ueber das Weihnachtsstroh bei den südungarischen Bulgaren, vgl. G. Czirbuss im 11. Bd. des Sammelwerkes „Die Völker Oesterreich-Ungarns“, S. 373.

[2]) vgl. R. Waizer, Kulturbilder u. Skizzen aus Kärnten, S. 75.

[3]) vgl. Raim. F. Kaindl, Die Huzulen (1894), S. 78, 88; ähnliche Bräuche bei den Rumänen in d. Bukowina; vgl. Dan, S. 214, No. 495; für die Tschechen vgl. Sobotka „Die österr. ung. Mon. etc.“, Bd. „Böhmen“, 1. Teil, S. 444.

[4]) vgl. F. S. Krauss, Südslavische Hexensagen, Mitteil. d. Wiener anthr. Gesellschaft, Jg. 1884, S. 19.

Erde.[1]) Näher liegt es wohl anzunehmen, dass man den Rasenstücken aus dem Grunde zauberische, unheilwehrende Kraft beilegte, weil das Gras einstmals im Opferbrauch von grosser Bedeutung war und deshalb als mit göttlicher Kraft erfüllt angesehen wurde. Uebrigens wird nicht bloss Rasenstücken, sondern auch dem Grase allein bei den Südslaven eine unheilwehrende Kraft zugeschrieben.[2])

Wenn man die Reihe der oben vorgeführten indogermanischen Belege überblickt und hiemit die eben geschilderten slavischen Bräuche zusammenhält, so wird man sich schwerlich der Annahme verschliessen können, dass im Opferritual der heidnischen Slaven die Vorschrift bestanden haben müsse, den Opferplatz und das Objekt, welches die Opfergabe zu tragen hatte, mit Gras, Heu o. dgl. zu bestreuen, dass sonach auch bei den Slaven das Opfergras, die Opferstreu als „Hauptelement von Opfer und Heiligkeit"[3]) gegolten habe. Wenn man nun weiters erwägt, dass bei den den Slaven so nahe verwandten Iraniern und Indern das „baresman" und das „barhis" unter genauer Befolgung sakraler Vorschriften beschafft werden musste, deren frappante Aehnlichkeit darauf hinweist, dass solche Bestimmungen bereits der „arischen" Epoche angehörten, so wird man keine haltlose Vermutung wagen, wenn man annimmt, dass auch bei den Slaven das Opfergras in genau vorgeschriebener, solenner Form gemäht, gesammelt und gestreut werden musste. Diese Funktionen konnten dann wohl auch hier wie bei den Indern und Iraniern nur von Priestern versehen worden sein — und hierin darf vielleicht die geschichtliche Wurzel des Mahdrechtes erblickt werden.[4])

---

[1]) Auch die von Kuhn, (Norddeutsche Sagen, S. 512) gegebene Erklärung eines ähnlichen norddeutschen Brauches (Kuhn, S. 378, No. 47), dass der Rasen wohl deshalb auf den Kopf gelegt werde, damit der etwa geübte Zauber sich auf ihn ableite, scheint mir nicht zutreffend zu sein.

[2]) vgl. Krauss, S. 36.

[3]) vgl. Oldenberg, S. 343, Anm. 2 von S. 342.

[4]) Der Aufmerksamkeit der Sprachforscher empfehle ich den Namen „Grallmäher", der uns für die Gradenecker überliefert ist; s. K. Mayr, Geschichte der Kärntner (1785), S. 80, der leider seine Quelle nicht angibt; doch kann dieser Autor den Namen nicht erfunden haben, sondern muss ihn,

V.

Die Fürstenstein-Ceremonie — eine Umbildung der altslovenischen Stammesweihe.

Das Ergebnis der bisher vorgetragenen Ausführungen lautet dahin, dass die „Herzogseinsetzung“ ursprünglich eine am Kultmittelpunkte der heidnischen Slovenen vorgenommene sakrale Handlung gewesen sei, oder zum mindesten die Umbildung eines solchen Aktes darstelle.

Worin hat nun, so darf nunmehr gefragt werden, das Wesen dieser sakralen Handlung eigentlich bestanden?

Es liegt, wenn wir uns zur Beantwortung dieser Frage anschicken, die Verlockung ungemein nahe, die Behauptung, dass es sich beim Akte am Fürstenstein nicht um eine „Ein-

sei es aus der Tradition, sei es aus einer unterdessen in Verlust geratenen Quelle geschöpft haben. (An einen Druckfehler „Grallmäher“ für „Grasmäher“ ist nicht zu denken, denn auch das Register hat „Grallmäher“). Die Existenz einer zweiten Bezeichnung für die Gradenecker, mag dieselbe wie immer etymologisch erklärt werden, scheint mir ein Zeugnis dafür zu sein, dass das Mahdrecht nicht einer blossen Erfindung sein Dasein verdankte, sondern einst wirklich einen realen Inhalt besass. Was die etymologische Erklärung des Namens selbst betrifft, so wird natürlich zu untersuchen sein, ob der Bestandteil „Grall“ aus dem deutsch-kärntnerischen Dialekte oder aus dem Slovenischen stammt. Das „Kärntner. Wörterbuch“ v. M. Lexer (1862) weist kein „Grall“, nur „Gralle“ = „Koralle“ auf; hingegen kennt die Mundart der Kärntner Deutschen ein krâl m. = „Riss, Kratz“, krâle f.: = „Werkzeug zum Kratzen“. Lexer vergleicht damit ahd. krewil, mhd. krewel: „Werkzeug zum Krauen“; Grimm, Deutsch. Wb. s. v. Kräuel belegt für dieses Wort auch die Bedeutung „Rechenwerkzeug“. Der Name „Grallmäher“ wird wohl hieraus schwerlich erklärt werden können. An das slov. kral = „König“, „Herrscher“ (vgl. die Worte: „Buge waz primi, gralva Venus“, mit denen der Kärntner Fürst am ersten Maimorgen 1227 den deutschen Minnesänger Ulrich begrüsste; s. Weiss, Kärntens Adel, S. 44; vgl. auch Seemüller in seinem Glossar zur österr. Reimchronik, s. v. „Gral“) wird man wohl kaum denken dürfen. Liegt vielleicht Verwandtschaft mit dem slov. krojiti — „zuschneiden“, tschech. krajeti, krajeni = „Schnitt“, krajedlo „Schneidewerkzeug“ (s. Miklosich, Etymol. Wb. d. slav. Spr. S. 139) vor? Zum Wandel von k zu g vgl. den Flurnamen graliza, der aus krog — „Kreis“ zu erklären ist; s. Scheinigg, Carinthia, Jg. 1892, S. 65. Das letzte Wort ist hier natürlich den Slavisten zu lassen.

setzung" gehandelt haben könne, preiszugeben und anzunehmen, dass die uns überlieferten Ceremonien Trümmerreste einer heidnisch-slovenischen sakralen Herrscherweihe seien. Man könnte behaupten, dass es der Kirche unmöglich gewesen sei, diese sakralen Weihebräuche auszurotten, dass sie vielmehr nur vermocht habe, diese Riten ganz oberflächlich zu christianisieren und ihnen eine konkurrierende kirchliche Feierlichkeit an die Seite zu stellen.[1]) Man könnte dann weitergehend versuchen, den Zusammenhang dieser altheidnischen Feierlichkeit mit den am Herzogsstuhl stattfindenden Ceremonien derart zu erklären, dass man behauptete, dass die „Herzogseinsetzung" als die Weihe durch den vornehmsten Priester der ersten Kultstätte des Landes die unerlässliche Vorbedingung gebildet habe zur feierlichen Besitzergreifung der Herrschaft am Herzogsstuhl. Am Fürstenstein habe der sakrale, am Herzogsstuhl nach der legitimierenden priesterlichen Weihe der politische Teil der Solennitäten des Regierungsantrittes stattgefunden.

Es sind zwei Irrlichter, die hier vor dem mit ethnologischen Problemen Vertrauten auftauchen. Auf der einen Seite liegt die Versuchung nahe, die Fürstenstein-Ceremonie aus dem Gedankenkreise des „Könighirtentums", auf der anderen sie aus der Idee des „Fetischkönigtums" zu erklären.

Es liesse sich vorerst behaupten, bei der angeblichen sakralen Herrscherweihe am Fürstensteine sei der Herzog in bäuerlicher Gewandung und nicht im Herzogskleide aufgetreten, um so anzudeuten, dass er eigentlich ein Hirte sei und seine Herde das Volk, dass er sonach als Hirte seines Volkes die priesterliche Weihe entgegennehme.

Diese Vermutung liesse sich durch eine Reihe interessanter Parallelen belegen. Es ist nämlich eine bei vielen Völkern verbreitete Auffassung, dass das Königtum ein „Volkshirtentum" sei.[2]) Man könnte nun meinen, dass auch den Slovenen diese Anschauungsweise nicht fremd gewesen sei, und dass sie diese Vorstellung bei der Schaffung des Einsetzungs-Ceremoniells auch

---

[1]) Gemeint ist der in Maria-Saal vom Bischof von Gurk zu vollziehende Weiheakt; s. Puntschart, S. 101.

[2]) vgl. J. v. Held, Königtum und Göttlichkeit, Am Urquell, Bd. 3, S. 119—124, bes. S. 123; bei den Chinesen heisst der Kaiser pastor

in reales Leben umgesetzt hätten. Man dürfte sich hiebei auf den Stab in der Hand des Herzogs, der als Hirtenstab gedeutet werden könnte, endlich auf den Stier und das just von der Weide geholte veltphert, welche Tiere der Herzog mit sich führen soll, berufen.[1])

Die zweite lockende Deutung wäre die, anzunehmen, die vermeintliche sakrale Weihe am Fürstenstein habe sozusagen in der „Einleitung" und „Einbetung"[2]) des Herrschergeistes in das „Gefäss" des Herzogs durch den Priester bestanden, es sei also bei den heidnischen Slovenen der Gedanke des „Fetischkönigtums" lebendig gewesen. Nach dieser eigenartigen Auffassung des Herrschertums ist der Fürst ein Fetisch, ein Objekt, in das durch Vermittlung der priesterlichen Macht der Geist der Gottheit eingeleitet wird. Der Herrscher wird Sitz, ἕδὸς der Gottheit.[3])

Man könnte nun in Ausführung dieser Annahme, dass die sakrale Handlung am Fürstenstein die Weihe eines „Fetischfürsten" gewesen sei, mehrere Einzelheiten dieser Ceremonie in anscheinend ganz befriedigender Weise erklären. So vor

---

hominum; Homer nennt den König ποιμὴν λαῶν; im Beowulfsliede wird der König als „Folkes Hyrde" bezeichnet. Die eranische Idee des Königtums als Volkshirtentum findet sich nachgewiesen bei F. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. 3, S. 597 fg., S. 640; für die Semiten vgl. Schrader, Keilinschriften und altes Testament, S. 291; Spiegel, Arische Studien, Heft 1. (1874), S. 57. Zimmermann (s. Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen, Bd. 26, S. 231 sucht den römischen Eigennamen Poplicola als „Völkerhirt" zu erklären; Sepp, Das Heidentum etc., Bd. 1, S. 361 deutet βασιλεὺς etymologisch als „Hirt des Volkes"; die erste dieser beiden Etymologien ist stark angefochten, die andere wohl ganz indiskutabel.

[1]) Auch die bei Puntschart, S. 133 angeführten Berichte, welche die Kleidung des Herzogs direkt als Hirtengewandung bezeichnen, dürfte man sich freilich hiebei nicht stützen, da diese Berichte aus einer viel zu späten Zeit stammen, um für zuverlässig gelten zu können.

[2]) Zu diesem Ausdrucke vgl. Bötticher, Tektonik, 2. Bd., S. 430.

[3]) Ueber das Fetischkönigtum vgl. Lippert, Geschichte des Priestert., 1. Bd., S. 86 fg., 133—139, 179, 307, 345 fg., 489, 492; Bd. 2, S. 61, 411 fg., ders., Deutsche Sittengeschichte, Bd. 1, S. 46, Bd. 2, S. 26 fg.; derselbe, Der Seelenkult in sein. Bez. zur althebr. Relig. (1881), S. 85; derselbe, Kulturgesch. der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, Bd. 2, S. 463 fg., 488, 492 fg.

allem das Auftreten des Herzogs in der Stellung und Gewandung eines einfachen Mannes aus dem Volke, und den Ritus des Backenstreiches. Die Priesterschaft — so könnte man aus der das Fetischkönigtum beherrschenden Grundidee folgern — wollte durch das Fürstenstein-Drama dem Fürsten andeuten, „dass er an sich nichts sei, eine verhältnismässig wertlose Hülle; was er werde, werde er als ein Gefäss des in ihn eingeleiteten Gottes.“[1]) Dass solche Anschauungen im Bereiche des Fetischkönigtums herrschen und zur Bildung von Riten, ähnlich dem Einkleidungsbrauche und der Backenstreich - Ceremonie der „Herzogseinsetzung“ führen konnten, beweisen Beispiele aus Afrika, deren Kenntnis A. Bastian zu danken ist. Dieser Forscher[2]) berichtet über die Herrscherweihe zu Bomma: Vor der Inthronisation hat der Jaga („Fürst“) in ärmlichen Kleidern zu erscheinen, und der Fürst am Gabun muss sich in solchen Fällen sogar Schmähungen gefallen lassen. Es liegt die Versuchung[3]) sehr nahe, den Backenstreichritus und den Einkleidungsbrauch der „Herzogseinsetzung“ ebenfalls als Akte ostentativ geringschätzender Behandlung des Fetischstoffes aufzufassen. Auch die Frageceremonie der „Herzogseinsetzung“ liesse sich in die vorgetragene Deutung einfügen: Der Priestermittler prüft aus eigener Machtvollkommenheit die Qualifikation des Kandidaten, er untersucht die Tauglichkeit des für den göttlichen Geist bestimmten „Gefässes“. Ebenso könnte man den Umstand deuten, dass der Herzog sich den Zutritt zum Fürstensteine erst vom Herzogsbauer erkaufen muss: der Priester lässt sich seine Mittlertätigkeit erst entlohnen, ehe er den Zutritt zum Heiligtum, vor dem die Umschaffung des Kandidaten zum Fetisch stattfinden soll, freigibt.

Trotz diesen eben gegebenen Ausführungen glaube ich dennoch, dass das Ceremoniell der „Herzogseinsetzung“ weder aus der Idee des Könighirtentums, noch aus jener des Fetisch-

---

[1]) vgl. Lippert, Gesch. d. Priestert., Bd. 1, S. 87.

[2]) s. Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangoküste, Bd. 2 (1875), S. 59 fg.

[3]) Dieser Versuchung ist Bastian an der eben citierten Stelle erlegen, indem er den afrikanischen Brauch mit dem kärntnerischen in Parallele setzte.

königtums erklärt werden dürfe. Was zunächst die Deutung unter dem Gesichtspunkte des Könighirtentums betrifft, so blieben hier markante Bräuche des Schauspiels der „Einsetzung", beispielsweise der Ritus des Backenstreiches und des Wassertrunkes, unerklärt und meines Erachtens auch unerklärlich. Zudem lässt sich ernstlich bezweifeln, ob die Idee des Könighirtentums genuin indogermanisch[1]) ist. Auch gegen die Deutung der Fürstenstein-Ceremonie aus dem Gedankenkreise des Fetischkönigtums lassen sich gewichtige Bedenken entwickeln. Vor allem ist der Brauch, dem Königsfetisch vor der Einleitung des göttlichen Geistes ostentativ Verachtung zu bezeigen, seine Gefässqualität in drastischer Weise zu illustrieren, im Bereiche des Fetischkönigtums doch so selten, dass man auf den angeführten afrikanischen Parallelen allein den Bau einer Neudeutung der Kärntner Bräuche aufzuführen nicht wagen dürfte. Auch scheint es mir überhaupt fraglich zu sein, ob den Indogermanen die Vorstellung des Fetischkönigtums vertraut war. Ich glaube, dass Lippert, der bei einer Reihe von indogermanischen Stämmen die Idee des Fetischkönigtums nachweisen zu können vermeint, in der Deutung der von ihm für seine Behauptungen herangezogenen Nachrichten viel zu weit gegangen ist.[2]) Endlich ist zu bemerken, dass auch bei dieser zweiten Deutung ein ungelöster Rest zurückbliebe. So müsste, um nur eines hervorzuheben, der Ritus des Wassertrunkes als unerklärlich bezeichnet werden.

So glaube ich denn, unbekümmert um die beiden eben geschilderten Deutungsmöglichkeiten, an der Annahme festhalten zu dürfen, dass bei der sakralen Ceremonie der „Herzogseinsetzung" der Herzog nicht in seiner Eigenschaft als zukünftiger Herrscher, sondern als ein einfacher Volksgenosse

---

[1]) vgl. Spiegel, Arische Studien, a. a. O.

[2]) vgl. Lippert, Kulturgesch., 2. Bd., a. a. O. — Die von Lippert für seine Ansicht ins Treffen geführte mittelalterliche Vorstellung von der wunderwirkenden Heilkraft gewisser Herrschergeschlechter kann auch aus einem anderen Ideenkreise erwachsen sein. Der Gedanke von der Heiligkeit des Herrschers (Waitz, Deutsche Verfassungsgesch., Bd. VI., S. 155; W. Sickel, Götting. gel. Anz., Jg. 1901, S. 387 fg.) und dem heiligenden Charakter der Salbung (Sickel, S. 389) scheint hier mit im Spiele gewesen zu sein.

auftrat. Es liegt kein zwingender Grund vor, von der im zweiten Abschnitte festgelegten Richtungslinie abzubiegen.

Je öfter und eingehender man nun, in dieser neuerdings als zuverlässig erkannten Richtung vorwärts dringend, die seltsamen Einzelzüge des Rituals der „Herzogseinsetzung" ins Auge fasst, desto mehr muss sich, so vermeine ich, dem Betrachtenden die Ueberzeugung aufdrängen, dass der in seiner Form so ganz ausserordentliche und immer für ein rechtshistorisches Unikum angesehene Akt einer ganz ausserordentlichen Sachlage sein Dasein verdanken müsse. Wenn man nun den rechtlichen Sachverhalt überblickt, so kann diese aussergewöhnliche Situation m. E. gewiss nicht in dem Umstande gefunden werden, dass am Tage der „Herzogseinsetzung" ein neuer Herrscher die Zügel der Regierung ergriff. Das Aussergewöhnliche des ganzen Herganges liegt vielmehr darin, dass es ein Stammfremder ist, der die Herrschaft übernimmt: ein deutscher Reichsbeamter, der über die vorwiegend slovenische Bevölkerung Kärntens herrschen soll. Dieser Umstand ist es, der mich zur Behauptung führt, dass das Ceremoniell der sogenannten „Herzogseinsetzung" ursprünglich den Zweck gehabt habe, den stammfremden deutschen Herrscher in den Volksverband der Kärntner Slovenen einzuführen.

Wenn ich diese Behauptung aufstelle, so entgeht mir keineswegs, dass sie für den ersten Blick scheinbar im Widerspruch steht zu der im vorhergehenden Abschnitt vertretenen Ansicht, dass die Herzogseinsetzung", die ich von nun an mit Berücksichtigung der eben ausgesprochenen Grundthese der vorliegenden Untersuchung als „Herzogseinführung"[1]) bezeichnen will, ursprünglich ein von heidnisch-sakralen Vorstellungen getragener Akt gewesen sei. Die Christianisierung der Slovenen und die Durchführung der deutschen staatsrechtlichen Organisation in Kärnten fallen zeitlich ungefähr zusammen. Vor dieser

---

[1]) Ich übersehe keineswegs, dass der Terminus „Herzogseinführung" den oben ausgesprochenen Grundgedanken meiner Abhandlung nicht mit aller wünschenswerten Bestimmtheit (vgl. auch unten Abschnitt XI.) zum Ausdruck bringt, da ja das Wort auch im Sinne von „Herzogseinsetzung" verwendet werden könnte und auch verwendet worden ist; indes lässt sich eine passendere, gleich knappe Bezeichnung wohl kaum finden.

Epoche der Christianisierung und vor der mit ihr gleichen Schritt haltenden Aufrichtung der deutschen Verfassungsorganisation lebten die Kärntner Slovenen unter der Herrschaft einheimischer Fürsten. Als der erste deutsche Herrscher ins Land kam, war das Christianisierungswerk bereits im Gange. Da sich aber erst zu dieser Zeit die Notwendigkeit, das Ritual der „Herzogseinführung" zu schaffen, ergeben konnte, so konnte, wird man wohl sagen, diesem Ritual ein heidnisch-sakraler Charakter nicht mehr zugekommen sein.

Diesem Einwande gegenüber darf folgendes bemerkt werden: gewiss geht die Aufrichtung der deutschen Vorherrschaft in Kärnten und die Verbreitung des Christentums in diesem Lande zeitlich ziemlich parallel, aber es kann doch kein Zweifel darüber möglich sein, dass die Christianisierung auch hier, wie überall bei den Slaven[1]) und Germanen, in den ersten Jahrzehnten — ja man darf ruhig sagen, in den ersten Jahrhunderten — nur ganz oberflächlich gewesen sein kann. Das Christentum war hier anfänglich überall nur eine Hülle, unter der die früheren religiösen Vorstellungen und Bräuche, wenn auch schon mit dem Keime des langsamen Todes behaftet, noch geraume Zeit hindurch fortbestanden. Es wäre deshalb gar nicht verwunderlich, wenn man zur Zeit, als der erste deutsche Herrscher ins Land kam und sich die Notwendigkeit ergab, ihn in den Volksverband aufzunehmen, bei der Schaffung des Rituals dieser Aufnahme noch stark mit heidnisch-sakralen Elementen und Vorstellungen operiert hätte und wenn man insbesondere darauf verfallen wäre, den Akt dieser Aufnahme noch am alten sakralen Mittelpunkte des Landes, am Fürstensteine, vorzunehmen. Dies konnte umso leichter der Fall sein, als ja die bei allen primitiven Völkern und nicht nur bei diesen allein, sondern auch bei einer grossen Reihe von Kulturvölkern[2]) ein Grundaxiom des öffentlichen Lebens bildende, im Volksbewusstsein

---

[1]) vgl. Stefanović-Vilovsky, Die Serben im südlichen Ungarn, in Dalmatien, Bosnien und in der Herzegowina (Die Völker Oesterreich-Ungarns, 11. Bd.), 1884, S. 186 f.

[2]) vgl. E. Szanto, Untersuchungen über das attische Bürgerrecht (1892), S. 5; ferner O. Müller, Unters. z. Gesch. d. attischen Bürger- u. Eherechtes; Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd., Suppl. N. F., Bd. 25, S. 774; Fustel des Coulanges, La cité antique, S. 232.

tief verankerte Auffassung von der absoluten Kongruenz der politischen und der sakralen Gemeinschaft auch bei den Slovenen zur Zeit des Vordringens des Christentums noch bestanden haben muss. Diese Fundamental-Auffassung des öffentlichen Lebens konnte die römische Kirche nicht mit einem Schlage aus der Welt schaffen, umsoweniger als ihr zentralistischer Charakter[1]) eine solche Betrachtungsweise nicht vertrug, und daher gerade hier eine das Eindringen der neuen christlichen Idee erleichternde Umbildung der alten Anschauungen, etwa durch Schaffung ähnlich gestalteter christlicher Denkformen, unmöglich war. Man konnte deshalb zur Zeit, als zum erstenmale ein deutscher Fürst die Regierung über das zum grössten Teile von Slovenen bewohnte Land ergriff, sehr wohl noch an der Auffassung festgehalten haben, dass die Aufnahme des deutschen Herrschers in den politischen Verband des Stammes dort zu geschehen habe, wo in der heidnischen Zeit der sakrale und deshalb auch politische Mittelpunkt des Landes war: beim Fürstenstein, unter Verwertung jener Kultformen der alten Sakralgemeinschaft, die sich eben unter den geänderten Verhältnissen noch aufrecht erhalten liessen. Nun war es aber zur Zeit, da der erste deutsche Fürst in Kärnten sich anschickte, die Zügel der Regierung zu ergreifen, sicherlich nicht vonnöten, das Ritual der „Herzogseinführung“ frei aus dem Nichts zu gestalten. Wäre dies notwendig gewesen, dann liesse sich vielleicht immerhin noch behaupten, dass der zurückweichende alte Volksglaube nicht mehr die Kraft zur Gestaltung neuer Riten gehabt haben könne. Es war jedoch, wie eben betont wurde, eine Neuformung überflüssig, weil man an Vorhandenes bequem anknüpfen konnte. Es musste bereits in heidnisch-slovenischer Zeit, lange vor dem Entscheidungskampfe zwischen Deutschen und Slovenen, ein Verfahren bestanden haben, das die Aufnahme stammfremder Personen in

---

[1]) s. auch Stefanović-Vilovsky, S. 187 f. Eine ganz andere Stellung nimmt die orthodoxe griechische Kirche ein. Der orthodoxe Serbe bringt mit Vorliebe Religion und Nationalität zusammen und erkennt nur den der orthodoxen griechischen Kirche angehörenden Serben als solchen an; vgl. Stefanović-Vilovsky, S. 131.

den slovenischen Stammesverband zum Gegenstande hatte. Bei allen primitiven Völkern — und nicht nur bei diesen allein — finden wir trotz der schroffen Exklusivität der politischen Verbände Rechtsbestimmungen und Institutionen, welche die Einbürgerung stammfremder Personen ermöglichen.[1] Solche die Impatriierung regelnde Vorschriften müssen demnach auch bei den heidnischen Slovenen vorausgesetzt werden. Es konnte sich daher bei der ersten Herzogseinführung nur um eine Anwendung des längst ausgebildeten Verfahrens bei Aufnahme stammfremder Ausländer handeln. Da nun, wie bereits konstatiert wurde, in heidnisch-slovenischer Zeit absolute Identität des sakralen und des politischen Verbandes bestanden haben musste, so muss dieses Verfahren einen eminent sakralen Charakter an sich getragen haben. Als nun das Christentum nach Kärnten kam, konnte es wegen seiner universalistischen Tendenzen diesem sakralen Impatriierungsverfahren nicht, wie in so ungezählten anderen Fällen, eine konkurrierende kirchliche Prozedur zur Seite stellen. Es musste sich daher wohl, da die der Rechtsinstitution der Einbürgerung zugrunde liegende Auffassungsweise zu tief wurzelte, um mit einem Ruck aus dem umgebenden Erdreiche gerissen werden zu können, damit begnügen, das Verfahren vorderhand bestehen zu lassen und in ihm nur die auffälligsten und anstössigsten heidnischen Züge auszutilgen. In dieser Form mag der Ritus bei den ersten Herzogseinführungen geübt worden sein, um dann, nachdem seine Lebenswurzeln langsam abgestorben waren, nur noch in zähem Konservativismus Jahrhunderte hindurch fortgeschleppt zu werden. So, glaube ich, lässt sich die auffallende

---

[1]) vgl. für die Hottentotten Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 15, S. 357; für die Bantu in Ostafrika vgl Kohler, ebenda, S. 74; f. d. Papuas (Neu-Guinea) s. Kohler, Zschr. f. vgl. R., Bd. 14, S. 389; f. d. Herero (Südwestafrika) a. a. O., S. 318; f. d. Marschallinsulaner (Polynesien), a. a. O., S. 449, 450; s. auch Bd. 12, S. 452; bezügl. d. nordamerik. Indianer vgl. Kohler, a. a. O., S. 390; — vgl. ferner Lippert, Sozialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit, Bd. I. (1896), S. 85; derselbe; Kulturgesch., Bd. 2, S. 83, 355; für die Griechen vgl. O. Müller, a. a. O., S. 663; Szanto, S. 5, 12; f. d. Juden s. A. Bertholet, die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), S. 101; Saalschütz, Das mosaische Recht, (1853), S. 685 fg.

heidnisch-sakrale Färbung des Ceremoniells der Herzogseinführung in Einklang bringen mit der Tatsache, dass zur Zeit der ersten Herzogseinführung die Christianisierung Kärntens bereits im Gange war.

Wie lässt sich nun, da uns doch keine Kunde über das Impatriierungsverfahren der heidnisch-slovenischen Epoche vorliegt, die Behauptung, dass die Fürstenstein-Ceremonie ein Akt der slovenischen Stammesweihe gewesen sei, erweisen? Auf diese Frage sollen die folgenden Abschnitte dieser Abhandlung eine Antwort zu geben versuchen. Es wird aus ihnen hervorgehen, dass die Fürstenstein-Ceremonie eine unverkennbare Aehnlichkeit aufweist mit den von den indogermanischen Stämmen geübten initiatorischen Bräuchen der verschiedensten Art, nämlich mit den Ceremonien der Jünglingsweihen,[1] der Freilassungen[2]), mit den bei der Aufnahme in Mysterienverbände und sonstige religiöse und politische Genossenschaften gebräuchlichen Solennitäten, sowie endlich mit jenen Riten, die bei der Einführung der Braut[3]) und sonstiger Neulinge in die Haus- oder Geschlechtsgenossenschaft üblich waren.

---

[1]) Zur Literatur über d. Jünglingsweihen vgl. O. Schade, „Ueber Jünglingsweihen", im Weimarischen Jahrbuch, hgeg. v. Hoffmann v. Fallersleben und O. Schade, 6. Bd., Jg. 1857, S. 241—416 (die erste Untersuchung über dieses Thema); A. Bastian, Zur naturwissenschaftl. Behandlungsweise der Psychologie (1883), S. 128—155; Lippert, Kulturgeschichte, 2. Bd., S. 339—362; derselbe, Gesch. d. Priestertums, Bd. 1, S. 70 fg., 89, 127—131, 236 f., 318 f.; Bd. 2, S. 315, 418 f.; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur (1900) S. 119—122, 193; derselbe, Altersklassen und Männerbünde (1902); Kohler, Zschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. V, S. 431, VII., S. 357, 358, 374; XIV, S. 360 fg.; Robertson W. Smith, Relig. d. Semiten, S. 251 fg.

[2]) Jede Freilassung, nicht bloss die Freilassung zu vollem, sondern auch jene zu minderem Rechte, ist ein initiatorischer Akt; bei der Freilassung zu minderem Rechte wird der Freigelassene in den Verband der Hausgenossenschaft aufgenommen; vgl. für das altgermanische Recht Sohm, Zschr. d. Savigny-St. G. A. Jg. 1900, S. 21 fg.; f. d. alttschechische Recht s. Jireček, Das Recht in Böhmen und Mähren, Bd. 1, 1. Abt., S. 72 f.; 2. A., S. 40.

[3]) Ueber das initiatorische Moment in den Hochzeitsceremonien vgl. vor allem Lippert, Kulturgeschichte. 2. Bd., S. 145 fg.; derselbe,

Indem wir dieses Ergebnis der in den folgenden Abschnitten vorgeführten Untersuchungen an dieser Stelle vorwegnehmen, dürfen wir aus ihm mit voller Beruhigung die Folgerung ableiten, dass darum auch die Fürstenstein - Ceremonie ein initiatorischer Akt gewesen sein müsse. Wenn wir uns nun die Frage vorlegen, welchem Personenverbande der Herzog durch das initiatorische Fürstenstein-Drama eingegliedert werden sollte, so kann, meine ich, die Antwort auf diese Frage nicht schwer fallen. Man wird mir wohl zugeben müssen, dass schon von vornherein die grösste innere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass, wenn die sogenannte „Herzogseinsetzung“ ein initiatorischer Akt gewesen ist, diese initiatorische Ceremonie nur der Einführung des stammfremden deutschen Herzogs in den Stammesverband der Slovenen gegolten haben kann, da nicht abzusehen ist, welchem Verbande sonst der deutsche Herzog durch das initiatorische Fürstenstein-Drama hätte zugeführt werden sollen. Zudem wird sich uns zeigen, dass bei dieser Deutung der Fürstenstein-Ceremonie als einer Einführung des deutschen Herzogs in die slovenische Volksgenossenschaft sich sämmtliche Teilriten der sogenannten „Herzogseinsetzung“, ohne dass ein ungelöster Rest bliebe, erklären lassen, sowie, dass sämmtliche dunkle Punkte in der Tradition über die Fürstenstein-Ceremonie ihre Aufhellung finden. Damit erscheinen alle Ansprüche, die man an eine wissenschaftlich begründete Hypothese zur Erklärung des rätselhaften Fürstenstein-Schauspiels wird stellen dürfen, befriedigt.

Bevor ich nun den angekündigten Beweis dafür antrete, dass die Riten der Fürstenstein-Ceremonie mit den initiatorischen Gebräuchen der Indogermanen wesensverwandt seien, wird es nötig sein, einem Bedenken, das während der vorstehenden Ausführungen wohl manchem aufgestiegen sein mag, entgegenzutreten. Man wird, so erwarte ich, die Frage aufwerfen: wozu dieses Einbürgerungsverfahren? Wozu die Aufnahme des deutschen Herzogs in den slovenischen Stammesverband? Die Aufwerfung

---

Christentum, Volksglaube etc., S. 489, 540 u. a. a. O. seiner Werke; an Lippert anknüpfend Samter, Die Familienfeste der Griechen und Römer (1901), S. 8; s. auch bez. der Hebräer Schwally, Zschr. f. alttestam. Wissenschaft., Bd. 11, S. 181 f.

dieser Frage ist berechtigt; doch glaube ich sie dahin beantworten zu dürfen, dass die damals geltende Rechtsauffassung sehr wohl verlangt haben konnte, dass sich der Herzog in den Volksverband der Kärntner Slovenen aufnehmen lasse, und meine andererseits vermuten zu dürfen, dass der deutsche Fürst allen Anlass gehabt haben konnte, sich diesem Aufnahmeritus zu unterziehen.

Es war bereits von der Exklusivität der politischen und sakralen Verbände in vorchristlicher Zeit die Rede. Die Völker der vorchristlichen Epoche erkennen dem Fremden keinerlei wie immer geartete politische Berechtigung zu.[1]) Rechtssubjekt ist nur der Stammesgenosse; der Stammfremde, der Angehörige eines anderen politischen und sakralen Stammesverbandes, ist rechtlos, vogelfrei. Ihm gegenüber gilt keinerlei sittliche Verpflichtung und für Verletzungen, die ihm zugefügt werden, keinerlei Verantwortlichkeit vor der Gottheit. „Es ist einer Gott verantwortlich für Unrecht, das er einem Gliede seines eigenen Geschlechtes oder des politischen Gemeinwesens antut, aber einen Fremden mag er betrügen, berauben, töten, ohne sich gegen die Religion zu vergehen; die Gottheit kümmert sich nur um ihre eigenen Leute.“[2]) Diese Anschauung ist nicht nur, wie Robertson W. Smith und andere erwiesen haben[3]), bei den Semiten nachzuweisen, sie ist auch bei den indogermanischen Stämmen lange Zeit in Geltung gewesen.[4]) Diese Auffassung hat in vorchristlicher Zeit zweifelsohne auch bei den Slaven gegolten.[5]) Sie ist für einen slavischen Stamm,

---

[1]) Zum folgenden vgl. vor allem die Untersuchung von A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden etc., bes. S. 9—12.

[2]) vgl. Smith, Religion der Semiten, p. 53 d. engl. Ausg. bei Bertholet, S. 11.

[3]) s. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia (1885), p. 215; Stade, Geschichte Israels, 1. Bd. 1, S. 5, 10; Wellhausen, Jahrb. d. Theologie, 21 (76), S. 399.

[4]) vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. „Gastfreundschaft“; L. Brentano, Münch. Sitz.-Ber. phil. hist. Cl., Jg. 1902, S. 161.

[5]) Wie lange sich der exklusive Charakter der politischen Verbände bei den Südslaven auch noch in christlicher Zeit erhalten hat, scheint m. E. folgende, von Hoernes (Urgeschichte d. Menschen nach d. heut. Stande d. Wiss., S. 503, derselbe, Dinarische Wanderungen, S. 335) mitgeteilte,

die Russen, sogar quellenmässig belegt. Ein arabischer Berichterstatter erzählt, dass kein Fremder das Gebiet der heidnischen Russen betreten durfte, ohne augenblicklich das Leben zu verlieren.[1]) Man wende demgegenüber nicht ein, dass uns viele Quellen von einer geradezu ausschweifenden Gastfreundlichkeit slavischer Stämme berichten.[2]) Fremdenfeindlichkeit und Gastfreundlichkeit sind keineswegs einander ausschliessende Begriffe; beide können neben einander bestehen, ja sind in gewissem Sinne korrelate Erscheinungen.[3]) Die Gastfreundschaft ist zeitlich sehr enge beschränkt; bei längerem Verweilen tritt der Grundsatz von der vollkommenen Rechtlosigkeit des Fremden wieder in seine Rechte: „Twa night gest, thrid night agen", wie ein angelsächsischer Rechtssatz sagt.[4])

Für alle diese exklusiven Verbände gilt nun der Satz, den Smith mit Beziehung auf die Semiten treffend folgendermassen gefasst hat: „Niemand kann mit einem anderen in absolut verbindliche Beziehung treten, auch nicht für einen zeitweiligen Zweck, ohne dass dieser für die Zeit ihrer Verbindung die Stellung eines Stammesgenossen einnähme."[5]) Wir werden deshalb auch für die heidnischen Slovenen annehmen dürfen,

---

mittelalterliche Grabschrift aus der Herzegowina zu beweisen: „Hier liegt . . . ., verflucht sei, wer hier begraben wird, ausser von seinem Stamm."

[1]) vgl. C. M. Frähn, Ibn-Foszlan's u. anderer Araber Berichte über d. Russen älterer Zeit (1823), S. 51 nach O. Schrader, Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte u. Warenkunde, S. 6.

[2]) vgl. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte², S. 357 fg. mit Quellenbelegen; über die Gastfreundlichkeit d. heutigen Südslaven s. Krauss, Sitte und Brauch d. Südslaven, S. 644—658.

[3]) vgl. Bertholet, S. 13 fg., S. 21 fg, 27; dieser Punkt scheint m. E. in der Diskussion über die indogermanischen Sitten der Gastfreundschaft übersehen worden zn sein.

[4]) Der Gast geniesst im arabischen Hause die Privilegien der Gastfreundschaft nur drei Tage und vier Stunden; bleibt er länger, so muss er in der Wirtschaft mithelfen; vgl. Kohler, Ueber d. vorislam. Recht d. Araber, Zschr. f. vgl. Rechtswiss. Bd. 8, S. 251,; hieher gehört wohl auch die deutsch-mittelalterliche Sitte, den Gast nach ein- bis dreitägigem Verweilen mit bösem Blicke zu verfolgen und ihm den pilleus hospitalitatis wegzunehmen; vgl. Schönbach, Studien zur Gesch. d. altd. Predigt, 2. Stück, Wiener Sitz.-Ber., Jg. 1900, S. 111.

[5]) vgl. Smith, Relig. d. Semiten, S. 208.

dass sie sich einem Ausländer gegenüber rechtlich und sittlich nur dann verpflichtet fühlten, wenn dieser, sei es für die Dauer des betreffenden Rechtsverhältnisses, sei es für immer, die Stellung eines Stammesgenossen einnahm.

Und nun stelle man sich einmal vor, dass einem Volke, das bisher solch' exklusiven Anschauungen gehuldigt hat, plötzlich ein Herrscher aufgedrängt wird, der einem anderen Stammesverbande, dem Volke der verachteten, als rechtlos betrachteten Deutschen angehörte! Bislang hatten nationale Herrscher regiert, sei es nun die Angehörigen eines Dynastengeschlechtes, sei es zur Herrscherwürde durch Wahl berufene Volksgenossen. Nun, mit einemmale diese fundamentale Veränderung! War es da nicht begreiflich, dass sich bei den Slovenen, die noch immer an der Auffassung von der Rechtlosigkeit der Fremden festhielten, allüberall der Wunsch geltend machte, dass der Herrscher, mochte er schon kein eingeborener Slovene sein, sich doch wenigstens dem slovenischen Stammesverbande eingliedern lasse? Wäre es zu verwundern, wenn man damals danach gestrebt hätte, die alte Rechtsanschauung, für die das nationale Herrschertum eine Selbstverständlichkeit war[1]), wenigstens im Wege der Fiktion aufrechtzuerhalten?

Man wird nun sagen: zugegeben, dass auf slovenischer Seite das geschilderte Bestreben bestand — was konnte aber die deutsche Politik in Kärnten veranlassen, diesem Streben entgegenzukommen? Es ist nun, so meine ich, gewiss, dass für den Beamten des machtvollen deutschen Königs keine zwingende Veranlassung vorlag, sich dem Akte der „Herzogseinführung" zu unterziehen. Die Slovenen hätten sich seine Herrschaft auch dann gefallen lassen müssen, wenn er es vorgezogen hätte, diesen Akt an seiner Person nicht vornehmen zu lassen. Etwas anderes ist es aber, ob nicht die Gebote der Herrscherklugheit, Erwägungen der Regierungsraison die deutschen Fürsten veranlasst haben könnten, die slovenische Stammesweihe anzustreben, um so ihre Stellung an den Grundpfeilern der damals geltenden Moralanschauungen zu verankern. Eine kluge Regenten-

---

[1]) vgl. L. A. Gebhardi, Geschichte aller wendisch-slavischen Staaten (1790), 1. Bd., S. 102.

politik handelt, mag auch eine noch so grosse Macht ihr Fundament sein, nie aus purem Trotz den allgemein herrschenden politischen und moralischen Grundanschauungen entgegen, sucht sich vielmehr diesen anzupassen und aus ihnen neue Stützpunkte für die Festigung der Herrschaft zu gewinnen. Diese Maxime wird dort in erhöhtem Masse geboten sein, wo der Herrscher dem Lande, über das er regieren soll, nicht eingeboren ist. Hier wird es erst recht am Platze sein, die im Volke bestehenden Anschauungen und Sitten zu respektieren, soweit dies nur angeht. Ein solcher Fall lag aber in Kärnten vor. Deshalb behaupte ich, dass die deutsche Politik in Kärnten allen Grund hatte, an diesem Punkte die geltenden Anschauungen zu schonen, und dass es nur zur Festigung der deutschen Vorherrschaft[1]) beitragen konnte, wenn der Fürst durch einen feierlichen Akt bekundete, dass er nicht als stammfremder, rücksichtsloser Usurpator, sondern als ein durch die Herrschergewalt über alle anderen Stammesbrüder weit erhöhter Volksgenosse herrschen wolle. Dadurch, dass der stammfremde deutsche Fürst sich am alten sakralen Mittelpunkte des Landes, am Fürstensteine, in den Stammesverband der Slovenen einführen liess, schuf er die moralische Grundvoraussetzung für den von ihm beanspruchten Gehorsam. Die Slovenen wiederum mochten in dem Umstande, dass sich die deutschen Herrscher der Stammesweihe unterzogen, ein preisenswertes Vorgehen erblicken, womit die Härten der Fremdherrschaft, wenn auch nicht dem Wesen, so doch wenigstens der Form nach beseitigt erschienen.

Hiemit glaube ich die oben gestellte Frage nach dem Zwecke der „Herzogseinführung“ in befriedigender Weise beantwortet zu haben. Wir dürfen nunmehr den Beweis für die These, dass die Riten der Fürstenstein-Ceremonie mit den von den Indogermanen geübten Initiations-Solennitäten wesensgleich seien, antreten.

---

[1]) Treffend sagt v. Wretschko, S. 959: „Da mochte bei dem bekannten zähen Festhalten des Volkes an althergebrachten Sitten und Gebräuchen die Macht und das Regiment eines Herzogs von Kärnten in der ersten Zeit nicht allein auf seinen Beziehungen zum Reiche, sondern ebenso auf jenen zur einheimischen Bevölkerung beruhen.“

VI.

Der Einkleidungs-Ritus der Fürstenstein-Ceremonie.

Dass es sich bei der Fürstenstein-Ceremonie um die Einführung des deutschen Fürsten in den slovenischen Stammesverband gehandelt hat, tritt am klarsten im Einkleidungsritus der Herzogseinführung zutage. Dadurch, dass sich der Herzog seine Tracht — die eines deutschen Ritters — abnehmen lässt, gibt er kund, dass er aus der Volksgenossenschaft, der er bisher angehört hatte, austrete. Er manifestiert andererseits durch die Anlegung der slovenischen Tracht[1]) seinen Willen, von nun an ein Slovene sein zu wollen. Es liegt diesem Brauche die bei allen primitiven Völkern verbreitete volksphysiologische Vorstellung[2]) zugrunde, dass das Kleid ein Teil der Persönlichkeit sei, und dass man durch Aenderung der Kleidung das Wesen seiner Persönlichkeit ändern könne. Der Herzog zieht, so könnte man mit einem nicht übertreibenden Worte diese Auffassung formulieren, den Deutschen aus und den Slovenen an.

Obzwar die vorstehenden Behauptungen m. E. eines näheren Nachweises gar nicht bedürfen, wird es sich doch, um jeden Zweifel zu bannen, empfehlen, ihre Richtigkeit durch Heranziehung einiger dem indogermanischen Quellengebiete entnommener, analoger Bräuche darzutun.

---

[1]) Dass es die slovenische Volkstracht war, in die der Herzog, sei es nun in Karnburg, sei es, was ich für das Wahrscheinlichere halte, in der Nähe des Fürstensteines, gekleidet wurde, ist ziemlich allgemein, so auch von Puntschart und Schönbach, anerkannt. Aus einer Bemerkung El. H. Meyers (Deutsche Volkskunde, S. 94) scheint zwar, wenn ich Meyer nicht missverstanden habe, hervorzugehen, dass er die bäuerliche Gewandung des Herzogs für eine solche deutschen Charakters hält; es wäre aber diese Meinung dann ganz unzweifelhaft irrig.

[2]) vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 15, S. 40; L. Tobler, „Haus, Kleid, Leib", Germania, Bd. 4, S. 176 fg.; M. Höfler, Am Urquell, Jg. 1897, S. 133; v. Negelein, Zeitschr. f. Ethnol., Jg. 1902, S. 49; Smith, Religion d. Semiten, S. 260. Bei den Gilbert-Insulanern wird die Erstgeschwängerte auf einen Kreuzweg geführt, entkleidet und ihr ein anderes Gewand angelegt: es wird ihr gesagt, dass sie mit dem alten Kleide auch ihre Kindheit abgelegt habe; s. Parkinson, Internat. Archiv f. Ethnogr., Bd. 2, S. 33.

Zuvörderst wären hier die Einkleidungsriten zu erwähnen, die die Römer bei der Initiation in den Stammesverband übten. Im alten Rom legte der mannbar gewordene Jüngling — er wird bezeichnenderweise „vesticeps" — „Kleidnehmer" genannt —, bevor er in die Bürgerliste eingetragen wurde, die Gewandung der Knabenjahre ab und nahm am Festtage der Liberalia, wo er liber, volkfrei wurde, in solenner Weise die Nationaltracht der Römer[1]) Bei der altrömischen Freilassung erhielt der Freigelassene den pileus, den Hut der Freien.[2]) Dieser Ritus findet seine Erklärung darin[3]), dass man bei den Römern die Freilassung als die Aufnahme des bisher stammfremden Unfreien in den Volksverband[4]) auffasste und daher für die Rechtsform der Freilassung Formmotive der Jünglings-

---

[1]) vgl. Marquardt, Privatleben der Römer, S. 125 f.

[2]) s. Leist, Altarisches Jus civile, Bd. 1, S. 291, 292 mit reichen Quellenbelegen.

[3]) Eine interessante, jedoch unzulängliche Deutung hat der Brauch durch Bachofen (s. Versuch über die Gräbersymbolik d. Alten, 1859, S. 191, Mutterrecht[1], S. 71, 135) gefunden. — Nicht übereinstimmen kann ich in der Erklärung des Brauches ferner mit Samter (Der pileus der römischen Priester u. Freigelassenen, Philologus, Jg. 1894, S. 535—543; derselbe, Familienfeste d. Griech. u. Röm. S. 33 fg.), der meint, dass der Ritus aus einer zu Lustrationszwecken vorgenommenen velatio capitis sich entwickelt habe. So sehr ich Samter darin beipflichte, dass die römischen Freilassungsbräuche ursprünglich religiöse Ceremonien (Philologus, a. a. O., S. 542) gewesen seien, so glaube ich doch mit Blümner (Berliner philolog. Wochenschr., Jg. 1902, S. 142 f.), dass Samter hier viel zu weit gegangen ist.

[4]) Es widerspricht dieser Auffassung keineswegs, dass die Freigelassenen zu Rom nur geminderte politische Rechte besassen und ihnen der Eintritt in das Patriciat verschlossen blieb. Die Gesammtheit der Patricier ist eben nicht identisch mit dem römischen Volksverband; dieser umfasste von allem Anfange an auch die Plebejer; vgl. L. Holzapfel, „Die drei ältesten römischen Tribus", in den Beiträgen z. alten Geschichte, hgeg. v. C. F. Lehmann, 1. Bd., 1901, S. 254; Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 2. Bd., S. 513. — Wenn der Freigelassene auch nach der Manumission noch in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zum dominus steht, so konnte er dessenungeachtet doch freier Volksgenosse sein; der filiusfamilias, der am Tage der Liberalia in den Volksverband aufgenommen wurde, blieb dennoch unter der patria potestas; bei den Langobarden wurde der Freigelassene, trotzdem er fulcfree, „Volksgenosse" geworden, damit noch nicht „amund", muntfrei; es bedurfte hiezu erst eines besonderen Rechtsaktes, s. Edict. Roth, c. 224.

weihe verwendete. Freilich ist hier der Einkleidungsbrauch der römischen Jünglingsweihe bis auf die feierliche Bekleidung mit dem altertümlichen Filzhute rudimentär[1]) geworden. Genau in der nämlichen Weise erscheint der Einkleidungsritus der römischen Jünglingsweihe bei einer anderen Ceremonie in rudimentärer Rückbildung. Wenn nämlich ein Römer in die Kriegsgefangenschaft eines anderen Stammes geraten war, so galt seine Zugehörigkeit zum römischen Volksverbande als beendet, was sich auch in dem Erlöschen der bisher bestandenen rechtlichen Beziehungen des Kriegsgefangenen äusserte. Gelang es nun dem Gefangenen, in die Heimat zurückzukehren, so musste er, um seiner früheren Stellung und seiner früheren Rechtsbeziehungen teilhaftig zu werden, einen eigenartigen Brauch üben. Er musste sich das Haar scheren lassen und sodann in solenner Weise den pileus nehmen.[2]) Augenscheinlich machten hier die Römer mit ihrer Anschauung, dass der in die Kriegsgefangenschaft Geratene seine Stammeszugehörigkeit eingebüsst habe, vollen Ernst. Der Zurückgekehrte war kein Römer mehr, er musste erst wieder ein Römer werden, und dies konnte er nur, indem er sich neuerlich in den Stammesverband einführen liess. Deshalb liess er sich das Haar kürzen, gleichwie dem Freigelassenen zu Rom und zu Praeneste, den Initianden bei der indischen, griechischen und germanischen Jünglingsweihe geschah, deshalb musste er auch den Einkleidungsritus der römischen Jünglingsweihe üben. Von diesem Einkleidungsbrauche ist aber auch hier nur die Bekleidung mit dem pileus übriggeblieben, wie umgekehrt wieder bei der Jünglingsweihe die feierliche Aufsetzung des pileus in Vergessenheit geriet.[3])

---

[1]) vgl. Samter, Philol., a. a. O., S. 540: „. . . . scheint es naheliegend, den pileus der Freigelassenen als einen Ueberrest der alten Volkstracht aufzufassen".

[2]) vgl. Liv. 30, 45; 34, 52 fin.; Quint. decl. 9, 20; Val. Max, 5, 2 n. 5, 6; Plut. Fort. Al. 2. — Ein ähnlicher Brauch wird geübt, wenn bei den Indern der fälschlich Totgesagte wieder zurückkehrt. Er muss eine symbolische Wiedergeburt durchmachen; hierauf werden an ihm noch die Geburts-, Tonsur-, Einführungs- und andere Sakramente verrichtet; s. W. Caland, Am Urquell, Jg. 1898, S. 192 f.

[3]) Noch in einer anderen Beziehung sind die eben besprochenen Bräuche für unser Thema von Interesse. Es zeigt sich bei diesen Einkleidungsriten,

Auch bei der indischen Jünglingsweihe dürften ähnliche Bräuche geübt worden sein. Die Riten der indischen Stammesweihe sind uns zwar nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit erhalten, sondern nur noch in einer priesterlichen Umbildung, dem upanayana, wir können jedoch, wie Lippert[1]) gezeigt hat, aus diesem Brauche der Schülereinführung mit ziemlicher Sicherheit auf das Ritual der urindischen Jünglingsweihe zurückschliessen. Bei dieser sakramentalen Feierlichkeit wurde nun der Initiand folgendermassen bekleidet:[2]) er musste ein Antilopenfell, einen Schurz, ein Kleid und die heilige Schnur,[3]) das Stammeszeichen der „zweimalgeborenen“ Inder anlegen und erhielt, wie bei der Fürstenstein-Ceremonie der Herzog, einen Stock[4]) in die Hand. Es wird uns auch berichtet, dass der Priester, der den Jüngling initiiert, als Lohn für die heilige Handlung das empfängt, „was

---

dass hier die Volkstracht, mag sie auch im Alltagsleben längst nicht mehr so getreulich festgehalten werden, immer noch in der alten Weise zur Verwendung gelangt. Der pileus, der im gewöhnlichen Leben, ja selbst bei der Jünglingsweihe, schon in den Hintergrund getreten war, hier, bei der Initiation der Freigelassenen und der aus der Kriegsgefangenschaft Zurückgekehrten, spielte er noch eine wichtige Rolle. Einen ähnlichen Vorgang können wir auch in Kärnten beobachten. Bei Beschreibung des herzoglichen Hutes sagt der Reimchronist:

„die selben hüete kluoc,
niulich man datz Kernden truoc.“

Es wird also bei der Fürstenstein - Ceremonie die alte Huttracht, von der man zu Ottokars Zeiten bereits abgekommen war, noch peinlich festgehalten.

[1]) s. Lippert, Kulturgesch., 2. Bd., S. 349 fg.; Lipperts Anregung wurde weiter ausgeführt von Oldenberg, Rel. d. V., S. 466 f.; ihnen folgen in dieser Auffassung des upanayana Hillebrandt (Altindien, S. 78, 86 f.; Ritualliteratur, S. 7); Jolly, Jahrbuch d. internat. Vereinig. f. vgl. Rechtswissenschaft u. Volkswirtschaftslehre, 2. Bd., S. 582 f.; Winternitz, Anzeiger f. indog. Sprach.- u. Altertumsk., 8. Bd., S. 35.

[2]) Näheres über diese Einkleidung bei Hillebrandt, Rituall., S. 51.

[3]) Ueber die heilige Schnur als Stammeszeichen der arischen Inder vgl. Lippert a. a. O.

[4]) Der Stab in der Hand des Herzogs lässt von dem hier gewählten Standpunkte aus eine zweifache Deutung zu. Man darf ihn vielleicht als einen Bestandteil der altslovenischen Volkstracht auffassen. Krauss (Sitte u. Brauch d. Südslaven, S. 442) berichtet zwar, dass der Südslave überhaupt für gewöhnlich keinen Stock trage; es kann jedoch dieser Teil

der Knabe bei der Einweihung an hat."[1]) Aehnlich war es in Kärnten; hier erhielt der den Herzog in den Stammesverband einführende Bauer neben anderen Gaben auch die bäuerliche Gewandung, die der Herzog bei der Einführung trug.

Nicht nur aus dem Rechtsbereiche der eben genannten indogermanischen Völker, sondern auch aus dem slavischen Quellengebiete selbst glaube ich einiges Beweismaterial schöpfen zu können für die in Rede stehende These, dass der Einkleidungsritus der „Herzogseinführung" die Aufnahme des stammfremden Herzogs in den Volksverband der Kärntner Slovenen vermitteln sollte. Es darf, so meine ich, in diesem Zusammenhange vielleicht an eine Erzählung erinnert werden, die Fredegar[2]) von dem slavischen Fürsten Samo, der in der conversio Bagoariorum et Carantanorum — mit Unrecht allerdings — sogar ein Karantane genannt wird, berichtet.

Zu Samo kam, entsendet vom König Dagobert, ein fränkischer Gesandter Sycharius, um von ihm wegen der Ermordung fränkischer Kaufleute durch die Tschechen Genugtuung zu heischen. Samo, so erzählt uns der Chronist, „nolens

---

der Volkstracht in unserer Zeit in Vergessenheit geraten sein. Der im 17. Jh. lebende J. W. v. Valvasor konnte gerade von den Slovenen Unterkrains noch berichten: „In den Händen tragen sie kleine und dünne Stäblein" (Valvasor a. a. O., S. 289). Auch die Bilder 3, 9, 17, bei B. Hacquet (Abbildung und Beschreibung der südwestlichen und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven), darstellend einen Krainer, Dolenzen und Kroaten, weisen Stöcke in den Händen der Abgebildeten auf. Ueber den Stock als Bestandteil der irischen Nationaltracht s. Eckermann, 3. Bd., 2. Abt., S. 85; der mündige deutsche Bauernjunge trug einen Stab; s. Ploss, Das Kind², 2. Bd., S. 449; über den Stock als Zierde der Gesellen s. Schade, Weimar. Jahrb., Bd. 4. (1856), S. 257. — Man kann den Stab in der Hand des Herzogs auch als einen Wanderstab erklären. Ueber Reisehüte und Wanderstäbe der Epheben vgl. Creuzer, 3. Bd., S. 550; Steuding, Wochenschrift für klassische Philol., 1903, Sp. 373. Bastian, Naturwissenschaftl. Behandl., S. 209; s. auch über die scheinbare Reise des indischen Schülers nach Benares und seine Rückkehr mit dem Wanderstabe: Zschr. f. vgl. R., Bd. 11, S. 172. Dies erinnert an die drei „Reisen" bei der Initiation in den Freimaurerverband; s. Schauberg, Vgl. Handbuch d. Symbol. d. Freim., 1. Bd., S. 473; an einen Wanderstab denkt auch Puntschart, S. 133.

[1]) s. Hillebrand, Ritualliteratur, S. 54.

[2]) vgl. Fredegar, Mon. Germ., SS. rer. Merovingic., t. II., c. 78.

Sicharium videre, nec eum ad se venire permittere, Sicharius vestem indutus ad instar Sclauorum, cum suis ad conspectum pervenit Samonis universa, quae injuncta habueret eidem nuntiavit". Es ist streitig, wie diese Stelle aufzufassen sei. Der eine Teil der Autoren meint offenbar, dass Sycharius, um trotz der Weigerung des Samo vor diesen zu gelangen, zur List griff, slavische Kleidung anlegte und so, von den Wachen nicht behindert, vor Samo erschien, der sodann, förmlich überrumpelt, dem Franken Rede stand. Diese Ansicht wird u. A. von Palacky[1]) in seiner „Geschichte Böhmens" vertreten. Andere Autoren glauben wiederum, dass Samo den Sycharius deshalb nicht empfangen wollte, weil er in der deutschen Tracht an das Hoflager gekommen war. Samo habe als Bedingung für die Gewährung einer Audienz gefordert, dass der Franke in slavischer Gewandung vor ihm erscheine. Dieser Anschauung huldigt Muchar; auch Palacky interpretierte die Stelle, wie es scheint, in der nämlichen Weise in seiner vor der „Geschichte Böhmens" erschienenen Untersuchung über Fredegar und Samo. Krek dürfte Muchars Ansicht teilen, wenn er sagt, dass am Hofe Samos die altslavische Sitte in dem Masse geherrscht habe, dass Dagoberts anmassender Bote nicht anders als in slavischer Kleidung vor Samo erscheinen konnte.[2])

Welche Ansicht ist nun die richtige? Ich glaube, dass der an zweiter Stelle angegebenen der Vorzug einzuräumen sei. Es ist nicht einzusehen, was Samo, wenn er den Gesandten unter keinen Umständen vorlassen wollte, veranlasst haben könnte, auf das seinen ausgesprochenen Willen missachtende Verkleidungskunststück des Sycharius einzugehen und ihm nunmehr doch Rede zu stehen. Viel annehmbarer erscheint es mir,

---

[1]) vgl. Palacky, a. a. O., 1. Bd., S. 78; F. Fasching, König Samo, 2. Jahresber. d. Staatsoberrealschule in Marburg, Jg. 1872, S. 5. — Vorsichtig, ohne Partei zu nehmen: Bachmann, Geschichte Böhmens, 1. Bd., S. 86.

[2]) vgl. Muchar, Steiermärkische Zeitschrift, Jg. 1827, S. 112 f. Jg. 1825, S. 22; Palacky, Jahrbücher d. böhmischen Museums, Jg. 1830, S. 399, 403; Oelsner in der „Deutschen Biographie", s. v. „Samo"; L. Schlesinger, Mitteil. d. Ver. für Geschichte d. Deutschen in Böhmen, 4. Jg. (1866), S. 109; Krek, Einleitung in die slav. Literaturgesch.², S. 321.

mit Palacky[1]) davon auszugehen, dass Samo „eine Art geregelten Hofstaates“ hielt und dass es gewissermassen eine Etikettevorschrift am Hofe dieses Fürsten war, dass man nur in slavischer Gewandung vor dem Herrscher erscheinen durfte. Erst nachdem der stolze Franke sich diesem ihn gewiss demütigenden Brauche gefügt, konnte er „ad conspectum Samonis pervenire“.

Angenommen nun, dass dieser Interpretationsversuch richtig sei, so erhebt sich sogleich die Frage nach dem eigentlichen Entstehungsgrunde dieser Etikettevorschrift. Diese Kleiderregel kann sich von vornherein natürlich nur auf Stammfremde bezogen haben, da sie für die Stammesgenossen eine Selbstverständlichkeit war. Es ist nun m. E. keineswegs in erster Linie die Absicht, den Fremden zu demütigen, die in dieser Massregel zum Ausdruck kommt, wobei ich nicht bestreiten will, dass diese Vorschrift von den Fremden als demütigend angesehen werden mochte. Jene Massregel ist vielmehr, so meine ich, eine Erscheinungsform des bereits besprochenen Gedankens der absoluten Exklusivität des Stammesverbandes, eines Gedankens, der den heidnischen Tschechen des 7. Jahrhunderts sicherlich wohl vertraut war.[2]) Auch der Angehörige des tschechischen Stammes kann zu dieser Zeit nur eine Klasse von Rechtspersönlichkeiten gekannt haben: seine Stammesbrüder. Welcher Stammesfremde immer nun mit ihm, sei es auch nur für einen vorübergehenden Zweck, rechtlich verkehren will, muss, zum mindesten für die Dauer dieser rechtlichen Beziehung, Volksgenosse werden. Dieser Satz muss auch für die Gesandten fremder Fürsten gegolten haben. Von der unverklausulierten Anerkennung eines Gesandtschaftsrechtes ist noch keine Rede. Man verhandelt zwar mit dem Gesandten, aber nur dann, wenn er als eine Person, der gegenüber man sich sittlich und rechtlich

---

[1]) s. Palacky, a. a. O., S. 403.

[1]) vgl. Jul. Lippert, Socialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit, 1. Bd. (1896), S. 85: „Der Fremdling lieferte einen Teil seines Gutes an die öffentliche Gewalt des Stammes und wird für die Zeit seines Aufenthaltes im Stammesgebiete aus dem Ungenossen ein Genosse“.

verpflichtet fühlt, kurz, wenn er als Stammesgenosse auftritt.[1]) Dieser geforderten Fiktion wird nun äusserlich durch die Anlegung der fremden Tracht seitens des Gesandten Genüge geleistet. Unter der Voraussetzung, dass der eben entwickelte Gedankengang richtig ist, würde man jene am Hofe Samos geltende Regel zum Beweise für die in dem vorliegenden Abschnitte vertretene Deutung des Einkleidungsbrauches der kärntnerischen „Herzogseinführung“ heranziehen dürfen.

Ich kann es mir nicht versagen, noch einer zweiten aus dem Quellengebiete der alttschechischen Geschichte geschöpften Vermutung Raum zu gewähren, die mir in diesem Zusammenhange einer näheren Erörterung wert erscheint, der ich aber wegen ihres hypothetischen Charakters — wer könnte bei Erforschung der Geschichte der heidnischen Tschechen ohne Hypothesen auskommen? — den Wert eines überzeugenden Argumentes für die in diesem Abschnitte verfochtene These nicht beimessen mag.[2])

Bekanntlich erzählt der tschechische Chronist Cosmas, der um 1100 lebte, dass zu seiner Zeit noch in der Fürstenkammer auf dem Wyschehrad ein Paar Schuhe aus Lindenbast aufbewahrt worden seien, die der Sage nach der erste Herrscher des Tschechenvolkes, Přemysl, getragen und zur ewigen Erinnerung an seine und seiner Nachfolger niedrige, bäuerliche Herkunft als heilige Reliquie zu hüten befohlen habe.[3]) Wie haben wir dieses bei der Zuverlässigkeit des

---

[1]) Palacky (a. a. O.) weist mit gewissem Stolze darauf hin, dass „das beleidigte Volk sich an der Person des Sycharius nicht vergriffen habe und somit das Völkerrecht nicht verletzt habe“. Nach der hier vorgetragenen Auffassung ist diese Handlungsweise des Volkes nicht weiter verwunderlich, da ja der Gesandte, der während der Ausführung seiner Mission als Volksgenosse galt, unter dem Schutze des Volksfriedens stand.

[2]) Ich brauche auf dieses Argument und auf auf die eben erörterte Fredegar-Stelle umsoweniger ein entscheidendes Gewicht zu legen, als m. E. die universelle Verbreitung des Einkleidungsritus der Jünglingsweihen an sich schon die Richtigkeit meiner Deutung des entsprechenden Brauches der „Herzogseinführung“ zu erweisen vermag.

[3]) vgl. Lippert, „Die tschechische Ursage und ihre Entstehung“, Sammlung gemeinnütziger Vorträge, herausgeg. vom Deutschen Ver. z. Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag, Nr. 141, S. 17.

Cosmas unanzweifelbare, merkwürdige Faktum: die Aufbewahrung der Bastschuhe und ihre Verbindung mit der Person des sagenhaften Přemysl zu erklären?

Ich glaube, dass unter den vielen Vermutungen, die man zur Deutung dieses Berichtes vorgebracht hat, jener der Vorzug zu geben sei, die Lippert in einem Aufsatze[1]) „Die tschechische Ursage und ihre Entstehung“ vorgetragen hat. Lippert schreibt dort: „Es ist uns wahrscheinlich, dass sich die Sage von dem „Ackersmann“ Přemysl an dieses Leibzeichen — jene Bastschuhe — anknüpfte, denn dass durch sie nicht etwa der Ackerbau geehrt und erhoben, sondern eine niedere Herkunft bezeichnet werden sollte, dafür spricht der Geist jener Zeit“. Wenn man also annehmen darf, dass durch die genannte Aufbewahrungsvorschrift nur die Erinnerung an die niedrige Herkunft des ersten Trägers dieser Bastschuhe und nicht an seine angebliche bäuerliche Herkunft aufrechterhalten werden sollte, so darf man nunmehr sich die Frage vorlegen, von welchem Makel niedriger Herkunft diese Schuhe Zeugnis ablegen sollten.

Lippert hat diese Frage an der eben citierten Stelle offen gelassen. Ich glaube, sie liesse sich in ziemlich befriedigender Weise beantworten, sofern man wirklich annehmen darf, was zum erstenmale A. v. Gutschmid[2]) behauptet und ausführlich zu begründen versucht hat, dass nämlich der sagenhafte Přemysl mit dem bereits genannten tschechischen Fürsten Samo identisch sei. Diese Annahme hat den Beifall Büdingers[3]) gefunden, der von diesen Behauptungen v. Gutschmids sagt, sie seien „nicht ganz ohne Wahrscheinlichkeit“. Auch Dudik[4]) in seiner „Geschichte Mährens“ wertet diese Hypothese in ähnlicher Weise. Nun weist zwar Bachmann[5]) in seiner „Geschichte Böhmens“ diese Annahme kurzweg ab, es darf aber gegenüber Bachmann darauf hingewiesen werden, dass durch die vor-

---

[1]) s. oben, S. 137, Anm. 3.

[2]) vgl. A. v. Gutschmid, Kritik der polnischen Urgeschichte des Vincentius Kadłubek, Arch. f. österr. Gesch., 17. Bd., S. 324 f.

[3]) s. Büdinger, Oesterr. Geschichte bis z. Ausg. d. 13. Jh., 1. Bd. (1858), S. 305.

[4]) vgl. B. Dudik, Mährens allgemeine Geschichte, 1. Bd. (1860), S. 58, Anm. 1.

[5]) s. Bachmann, Geschichte Böhmens, 1. Bd., S. 88 f.

züglichen Ausführungen Schreuers[1]) in dessen „Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit" die Richtigkeit der Gleichung „Samo-Přemysl" durch überzeugende Argumente endgültig ausser Zweifel gestellt wurde.

Darf man nun mit Beruhigung auf dem Fundamente dieser Gleichung weiterbauen, so liesse sich annehmen, dass die Sage von Přemysls niedriger Herkunft auf der historischen Tatsache beruhe, dass Samo ein Fremdling ohne jede Verbindung im Lande war. In Samo dürfen wir nämlich, „wenn wir nicht in der geschichtlichen Forschung auf sichere Ergebnisse überhaupt verzichten wollen"[2]), in Uebereinstimmung mit fast allen deutschen Forschern[3]), die der Frage näher getreten sind, und mit einer Reihe slavischer Historiker[4]), die sich hier von nationalen

---

[1]) s. H. Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit (Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, hgeg. v. Schmoller, 20. Bd., 4. Heft, d. ganzen Reihe 91. Heft, (1902), S. 3, Anm. 7, S. 12 fg.; rückhaltlos zustimmend J. Lippert in seinen Anzeigen der Schrift Schreuers, Deutsche Literaturzeitung, Jg. 1902, Sp. 1717; Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen, Jg. 1902, S. 19—21; vgl. auch Hanel, Zschr. d. Sav.-St. f. Rechtsg., Germ. Abt., 23. Bd., S. 334—338. Wenn Rachfahl (Jahrb. f. Nationalök. u. Stat., Jg. 1903, S. 83) gegen Schreuers Samo-Přemysl-Hypothese einwendet, dass Samo als ein fränkischer Kaufmann geschildert werde, während die Sage Přemysl als einen slavischen Bauer auftreten lasse, so möchte ich doch meinen, dass eine Umdichtung des fränkischen Kaufherren in einen slavischen Bauer nicht zu verwundern braucht. Eine spätere Zeit, der der Gedanke von der Exklusivität des Stammesverbandes nicht mehr geläufig war, machte eben aus dem fremden einen einheimischen Paria.

[2]) vgl. Goll, Mitteil. d. Instit. f. österr. Geschichtsforschung, 11. Bd., S. 443.

[3]) vgl. Bachmann, Geschichte Böhmens, 1. Bd., S. 85; Büdinger, Oesterr. Geschichte, S. 75, K. v. Hauser, Die alte Geschichte Kärntens von der Urzeit bis Kaiser Karl dem Grossen (1893), S. 121; Holub F., Das Reich Samo's, 4. Jahresber. d. Unterrealschule in der Leopoldstadt in Wien (1879), S. 11—13; Loserth, Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen, 23. Jg., S. 2 fg.; Ranke, Weltgeschichte, V, 1, S. 253 fg.; Schlesinger, Mitteil. d. V. f. G. d. Deutsch. in Böhmen, 4. Jg., S. 107; Th. Schiemann, Russland, Polen und Livland bis ins 17. Jh. (Oncken'sche Sammlung, 2. Hauptabteil.; 10. Teil), S. 21. — Ausnahme: Fasching, a. a. O., S. 8.

[4]) vgl. Tomek, Apologie d. ältesten Geschichte Böhmens, Abhandl. d. königl. böhm. Ges. d. Wiss., V. Folge, 13. Bd., S. 39; Ossolinski J. M.,

Vorurteilen freigehalten haben, einen **Franken** von Geburt erblicken, den die Tschechen zur Herrscherwürde beriefen. Da der Fremdling, der Nicht-Stammesgenosse der damaligen Zeit als ein Paria erschien, so würde sich die Sage von Přemysl-Samos niedriger Herkunft aufs ungezwungenste erklären lassen.[1])

Wenn nun aber Samo, der später ein so grosses, machtvolles Slavenreich gründen sollte, als fränkischer Kaufmann nach Böhmen kam, so lässt sich bei der damals unzweifelhaft herrschenden exklusiven Natur der politisch-sakralen Verbände bei den Tschechen kaum annehmen, dass der Uebertritt Samos in den tschechischen Stammesverband oder in den Verband eines tschechischen Teilstammes formlos erfolgt sei. Auch hier bei den Tschechen musste man an der Anschauung festgehalten haben, dass zur Umschaffung eines Stammesfremden in einen Volksgenossen, zur Erhöhung des bislang als Paria Betrachteten ein eigener feierlicher Akt vonnöten sei, auch hier musste ein Einbürgerungsverfahren ausgebildet gewesen sein, das Samo nicht erspart bleiben konnte, wenn er es bei seiner notorischen Klugheit und Welterfahrung überhaupt als eine lästige Procedur ansah.

Dieses Einbürgerungsverfahren der heidnisch-tschechischen Epoche muss nun, so meine ich, ebenso wie das slovenische einen Einkleidungsritus gekannt haben. Die gleichen Gründe, die für das Vorhandensein eines derartigen slovenischen Brauches zeugen, sprechen auch für die Existenz einer korrelaten tschechischen Ceremonie: der Initiand muss auch hier feierlich in die nationale Tracht eingekleidet worden sein. Ist es nun eine Vermessenheit anzunehmen, dass Samo, jener schlaue Franke, der ostentativ

---

Vincent Kadłubek, Deutsch v. Sam. Gottlob Linde, Warschau, 1822, S. 49; Dudik, 1, S. 58; Jireček, Oesterr. Gesch. II, S. 62; — der entgegengesetzten Ansicht: F. M. Pelzel, Abhandl. über den Samo, Abhandlungen einer privaten Gesellschaft in Böhmen, z. Druck bef. v. d. Edl. v. Born, 1. Bd., 1775, S. 223 fg.; Palacky, Ueber den Chronisten Fredegar, S. 399; Šafařik, Slavische Altertümer, 2. Bd., S. 416 fg.

[1]) vgl. Bertholet, S. 12: „Unter solchen Umständen heisst eben „als Fremder gelten“ geradezu soviel als: „einer inferioren Beurteilung und Behandlungsweise ausgesetzt sein“.

slavischen Brauch und Sitte aufs strengste beobachtete[1]), befahl, die Kleidung, die er bei seiner Erhöhung zum tschechischen Stammesgenossen getragen (oder einen signifikanten Bestandteil dieser Gewandung), zum Andenken an diese Erhebung aus niedriger, bemakelter Herkunft für ewige Zeiten aufzubewahren? Läge nicht hierin die klug berechnende Massregel eines Mannes, der seinen neuen Volksgenossen zeigen will, wie sehr er diese Erhöhung zu schätzen wisse, wie fremd, wie niedrig ihn seine früheren Stammesgenossen dünken und wie er alle Bande, die ihn mit seinem Vaterlande vereint, zerrissen habe? Bewiese dies nicht einen geschickten Schachzug, der in das Bild, das wir sonst von der Politik des seinem Vaterlande abtrünnig gewordenen Franken gewinnen, aufs trefflichste sich einfügt? Und könnten nicht jene Bastschuhe, die noch Cosmas sah, ein Teil jener Kleidung gewesen sein und, sei es nun am längsten der Aufbewahrung für wert erachtet worden sein[2]), sei es nun dem zerstörenden Einflusse der Zeit am längsten getrotzt haben?

So viel zur positiven Unterstützung der Behauptung, dass der deutsche Fürst mit der slovenischen Volkstracht deshalb bekleidet worden sei, um damit seinen Eintritt in den slovenischen Stammesverband symbolisch zur Darstellung zu bringen.[3]) Es wird nunmehr nur noch nötig sein, einem Einwande, der möglicherweise im Hinblick auf einen angeblichen Einkleidungsritus der alttschechischen Fürsteneinsetzung gegen die eben vorge-

---

[1]) vgl. Schreuer, Untersuchungen z. Verf. etc., S. 47; Bachmann, S. 86; Holub, S. 19; Loserth, S. 3; Schlesinger, S. 108; F. Skalla, Der erste Přemyslide, 18. Jahresber. der Oberrealschule in Znaim f. d. Schuljahr 1889, S. 12.

[2]) vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde, 4. Bd., S. 176: „In China werden die Schuhe wackerer Oberbeamter aufgehoben.“ — Uebrigens wird manchmal bei den Einkleidungsfeierlichkeiten der Jünglingsweihe auf die Schuhe ein besonderer Nachdruck gelegt; vgl. Bastian, Kulturländer des alten Amerika, 1. Bd., S. 542 f.

[3]) Die Sitte, den Jüngling bei der Initiation in den Stammesverband mit der nationalen Tracht zu bekleiden, wurde und wird natürlich auch von nichtindogermanischen Stämmen geübt; vgl. statt vieler Beispiele nur Kohler, Zschr. f. vgl. R., Bd. 7, S. 358 (f. d. Australneger); Ploss, 2. Bd., S. 436, 447.

tragene Deutung des Einkleidungsbrauches der Fürstenstein-Ceremonie erhoben werden könnte, zu begegnen.

Man behauptet[1]) nämlich, dass bei der alttschechischen Fürsteneinsetzung der Fürst in der ärmlichen Kleidung des gemeinen Mannes vor dem Volke erscheinen musste und dass ihm erst hierauf das fürstliche Gewand angetan worden sei. Wäre diese Ansicht richtig, dann läge natürlich eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Vorgängen beim stol oten der Tschechen und jenen beim kärntnerischen Fürstenstein vor. Es würde dadurch die Frage, ob uns nicht hier urverwandte Bräuche vorliegen, in den Vordergrund gerückt, und damit natürlich die Annahme, dass es sich bei der Fürstenstein-Ceremonie gleichwie in Böhmen um eine Einsetzung des Fürsten in die Herrschaft gehandelt habe, neuerlich zur Diskussion gestellt. Es ist deshalb wohl gerechtfertigt, der eben gestellten Frage eingehende Aufmerksamkeit zu widmen.

Es ist neben der bereits berührten Sage von Přemysls Bastschuhen[2]) eine einzige Quellenstelle, auf die man sich bei der Annahme des oben bezeichneten Einkleidungsritus der tschechischen Fürsteneinsetzung stützt, nämlich der Bericht Thietmars von Merseburg[3]) über die Inthronisation Jaromirs. Dieser Chronist meldet: „Crastina autem die Jaromirus adveniens populis jura veniamque commissi poscentibus ante portam (castri Pragensis) dedit, illicoque intromissus pristinis honoribus magna jucunditate inthronizatur, ac tunc depositis vilibus indumentis pretiosioribus ornatur.“ Aus diesen Worten glaubt man nun folgern zu dürfen, der tschechische Fürst sei vor dem Inthronisationsakt in ärmliche Kleider gesteckt worden, die er sodann nach vollzogener Inthronisation mit dem Fürstenkleide vertauscht habe. Ich vermag den Worten Thietmars eine solche Deutung nicht zu geben und kann in ihnen nicht mehr finden als die Angabe, dass Jaromir, nachdem er seine gewöhnliche[4]), ein-

---

[1]) vgl. Tomek, Apologie der ältesten Geschichte Böhmens, Abh. d. kgl. böhm. Gesellsch. d. Wiss. V. Folge, 13. Bd., S. 45; derselbe, Geschichte Böhmens, S. 14.

[2]) Peisker, Carinthia I., Jg. 1899, S. 14.

[3]) vgl. Thietmari Chron. lib. VI. c. 9; Mon. Germ. SS. III. p. 808.

[4]) Die gleiche Meinung vertritt Loserth, Die Krönungsordnung der Könige von Böhmen, Archiv für österreichische Geschichte, 54. Band (1876)

fache Gewandung, seine Alltagstracht, abgelegt hatte, mit dem kostbaren Fürstengewand bekleidet worden sei. Es liegt m. E. kein Grund vor, der zur Annahme berechtigen könnte, als wäre Jaromir vor dem Inthronisationsakte ad hoc in ärmliche Kleider gesteckt worden. Hätte Thietmar uns dies berichten wollen, dann hätte er wohl auch ausdrücklich dieses Einkleidungsritus Erwähnung getan.

In der Tat erzählt denn auch kein zuverlässiger tschechischer Chronist, vor allem auch Cosmas nicht, der den Hergang bei der Inthronisation zweier Tschechenfürsten schildert[1]), von einem derartigen Einkleidungsbrauche. Cosmas hätte wohl sicherlich von einer solch' merkwürdigen Ceremonie vermeldet, wenn sie wirklich geübt worden wäre.

Aehnliche Erwägungen wie die eben vorgetragenen mögen es denn auch gewesen sein, die Palacky[2]) abgehalten haben, von diesem angeblichen Einkleidungsritus der tschechischen Fürsteneinsetzung Notiz zu nehmen. Er sagt in vorsichtiger Zurückhaltung: „Die bei der Angelobung und Huldigung üblichen Gebräuche sind jedoch längst nicht mehr bekannt.“ Auch Bachmann[3]) übergeht die vermeintliche Einkleidungs-Solennität mit Stillschweigen. Bachmann sagt an der Stelle, wo er von den alttschechischen Inthronisationsbräuchen spricht, treffend: „Von der Art und Weise einer altböhmischen Thronbesteigung gibt uns der Chronist Cosmas, wie es scheint, nach dem Berichte eines Augenzeugen . . . . . ein anschauliches Bild . . . . Dass Cosmas nichts von alten Gebräuchen, wie solche etwa bei den Kärntnern vorkamen, sondern nur von dem christlichen Spruche . . . . zu melden weiss, zeigt, dass die ganze Ceremonie erst aus der christlichen Zeit stammt . . . . .“. Demnach scheint auch Bachmann den oben angeführten Worten Thietmars

S. 11; auch J. Strebitzki in seiner Uebersetzung des Thietmar (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 11. Jh., 1. Bd., 1879, S. 191) überträgt die Wendung „depositis vilibus indumentis“ durch: „. . . nach Ablegung seiner einfachen, täglichen Gewandung . . . .“.

[1]) vgl. Jireček, a. a. O.

[2]) s. Palacky, Geschichte von Böhmen, 1. Bd. (1836), S. 164.

[3]) vgl. Bachmann, Geschichte Böhmens, 1. Bd., S. 202.

keinerlei Bedeutung für die Frage nach der Form der altböhmischen Inthronisationsbräuche beizumessen.

Im Anschluss an die eben erörterte Nachricht des Thietmar von Merseburg vermutet nun Tomek[4]), dass die Bastschuhe des Přemysl, welche, wie bereits erwähnt wurde, noch zu Cosmas Zeiten in der Fürstenkammer auf dem Wyschehrad aufbewahrt wurden, ein Teil jener ärmlichen, zur tschechischen Inthronisations-Ceremonie seit uralter Zeit gebrauchten Kleidung gewesen seien. Es ist nun zwar bei der Zuverlässigkeit des Cosmas unbezweifelbar, dass diese Schuhe in der Tat noch zu seinen Zeiten als eine Reliquie gehütet wurden, es ist aber m. E. ganz ungerechtfertigt, aus dieser Tatsache zu folgern, dass diese Bastschuhe ein Teil jener ärmlichen Gewandung gewesen seien, welche die tschechischen Fürsten bei der Thronbesteigung angeblich zu tragen hatten. Für diese Hypothese lässt sich auch nicht der Schatten eines Beweises beibringen.

Wir dürfen nunmehr wieder zum Ausgangspunkte dieser Ausführungen, zum Einkleidungsritus der kärntnerischen Herzogs-

---

[4]) vgl. Tomek, a. a. O.; Peisker, Česky časopis historicky, Jg. 1898, S. 49; derselbe, Carinthia, a. a. O.: „In Böhmen scheint eine sehr ähnliche, wenn nicht dieselbe Ceremonie (wie in Kärnten) geübt worden zu sein, allein die königlichen Nachkommen des Bauern Přemysl schämten sich ihrer niedrigen Herkunft, und so blieb von der Ceremonie nichts mehr übrig, als dass Přemysls Bastschuhe und Basttasche auf dem Vyšehrad aufbewahrt und dem Könige den Tag vor der Krönung die Schuhe gewiesen und die Tasche umgehängt wurde.“ Peisker begeht hier den Fehler, die Fabeleien späterer Chronisten (vgl. Lippert, Die Wyschehradfrage, Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen, Jg. 1894, S. 223; derselbe, Die tschechische Ursage und ihre Entstehung, S. 2) für bare Münze zu nehmen. Cosmas, der für die Erforschung der tschechischen Ursage in erster Reihe in Betracht kommt, weiss nichts von einer Basttasche und noch viel weniger natürlich von einer Bekleidung des Fürsten mit dieser. (Diese Tasche taucht m. W. erst im Berichte Neplachs, des Abtes von Opatowitz, der um 1360, ungefähr 250 Jahre später als Cosmas, schrieb, auf; Lippert, die Wyschehradfrage, a. a. O). Auch davon, dass dem König vor der Krönung die Schuhe Přemysls gewiesen werden sollten, vermeldet Cosmas nichts. — Auch die polnische Piast-Sage, die Erzählung von Piasts Schuhen aus Lindenbast (vgl. Norck, Scheible's Kloster, Jg. 1848, S. 610) und von Lestko II. der bei feierlichen Gelegenheiten im Bauernkittel auf den Thron stieg, während der Purpur auf dem Schemel lag etc. (s. A. v. Gutschmid, Kritik d. poln.

einführung, zurückkehren. Es hat sich uns, meine ich, gezeigt, dass dieser Brauch nicht deshalb geübt wurde, um einem die Fürstenstein-Ceremonie angeblich beherrschenden demokratischen Gedanken Genüge zu tun, nicht um dem Herrscher zu zeigen, dass er eigentlich nur ein Bauer unter Bauern sei, sondern einzig und allein, um damit zum Ausdrucke zu bringen, dass er ein Slovene geworden sei. Die bäuerliche Tracht wird deshalb gewählt, weil sie den Typus der Volkstracht[1]) darstellt. Die Bauernschaft ist die Kernmasse der Volksgemeinschaft, der Bauer daher der Typus des gemeinfreien Slovenen.

Hätte man im Einkleidungsbrauche der Herzogseinführung eine vom demokratischen Gesichtspunkte aus geschaffene Ceremonie erblickt, durch die der Herrscher zum Bauer degradiert werden sollte, so wäre nicht recht einzusehen, was die Herzoge, die deutschen Königsbeamten, hätte veranlassen können, in die Vornahme eines sie und ihren königlichen Herrn demütigenden Brauches einzuwilligen. War der Brauch hingegen so gedacht, wie dies in den vorstehenden Ausführungen behauptet wurde, dann konnten ihn die deutschen Fürsten Kärntens, ohne ihrer Stellung das mindeste zu vergeben, über sich ergehen lassen.

Urgesch. d. Vincentius Kadłubek, Archiv f. österr. Gesch., Bd. 17, S. 303), darf zur Erklärung des Einkleidungsritus der Fürstenstein-Ceremonie nicht herangezogen werden, da m. E. der Verdacht einer Entlehnung dieser auf die Bauerntracht des Fürsten bezüglichen Erzählungen aus tschechischen Quellen nicht abzuweisen ist; vgl. über die hier berührten Beziehungen zwischen der polnischen und der tschechischen Königssage: A. Brückner im Bulletin international de l'academie d. sciences d. Cracovie, Jg. 1898, S. 14—17; derselbe, Archiv f. slav. Philol., Jg. 1901, S. 223; v. Gutschmid a. a. O., S. 319, 323 fg.

[1]) Nach der hier vorgetragenen Deutung ist demnach die Tracht, die der Fürst beim Akte der Herzogseinführung zu tragen hatte, seit jeher die slovenische Volkstracht gewesen. Wer annimmt, dass die Fürstenstein-Ceremonie eine „Einsetzung“ in die Herrschaft dargestellt habe, muss hier, sofern er nicht Puntscharts Theorie vom kärntnerischen Bauernstaat und Bauernfürsten acceptiert, zu der unwahrscheinlich klingenden Hypothese seine Zuflucht nehmen, dass im Laufe der Zeit „aus der Tracht des alten Volksherzogs die Bauerntracht des vom Reiche eingesetzten Reichsbeamten geworden sei“; so v. Wretschko, S. 946, Anm. 1.

VII.

Der Sitzritus der Fürstenstein-Ceremonie.

Der das Schauspiel der Herzogseinführung beherrschende Grundzug liegt in dem Bestreben des Herzogs, den Zutritt zum Fürstensteine zu erlangen. Gleich am Beginn der dramatischen Handlung, in der Exposition sozusagen, erfahren wir, dass der Fürst vom Herzogsbauer, der gewissermassen das retardierende Moment bildet, die Räumung des Steines verlangt. Sobald der Bauer den „stuol“ freigibt, hat das Drama seinen Höhepunkt erreicht. Wenn nun das Streben, zum Fürstensteine zu gelangen, der Punkt ist, um den der Akt sich eigentlich bewegt, so fragt es sich: wieso konnte diese Absicht zum Nerv der ganzen dramatischen Handlung, zu dem sie gestaltenden und gliedernden Grundmotiv werden? Ich glaube diese Frage im Sinne der Grundthese dieser Abhandlung folgendermassen beantworten zu dürfen: da der Fürstenstein als der Altartisch des Kultmittelpunktes der heidnischen Slovenen betrachtet werden darf, als jene Stätte, wo die Gottheit des Stammes, sei es nun ständig wohnt,[1]) sei es, vom Priester am Beginne der Sakralhandlung gerufen, sich niederlässt, um die darzubringende Opfergabe zu geniessen, so qualifiziert sich das Streben desjenigen, der im Verlaufe des Opferganges an diesen Altartisch herantreten will, als die Absicht, zur Stammesgottheit in unmittelbare Beziehung zu treten. Das Recht, sich auf diesem Wege die heiligende Kraft des göttlichen Geistes anzueignen, steht wegen des Zusammenfallens der Kult- und Stammesgemeinschaft nur dem Stammesgenossen zu. Der Stammfremde ist, da er andern Göttern opfert, von dem Heiligtum des Stammes und der Gemeinschaft mit den Stammesgöttern ausgeschlossen; ihm darf der Priester den Zutritt wehren, ja ihn als einen frevelnden Eindringling töten.[2]) Umgekehrt muss wie bei so vielen anderen Völkern auch bei den heidnischen Slovenen der Grundsatz ge-

[1]) Ueber Altäre mit Fetischcharakter vgl. Reisch, a. a. O., Sp. 1642.

[2]) vgl. Lippert, Gesch. d. Priestert., 1. Bd., S. 78, 79, 2. Bd., S. 145: In Westafrika gilt der Glaube, dass die Geister der Malstätte

golten haben, dass der Nichtgenosse, der den Eintritt in die Kultgenossenschaft anstrebt, und dem der Zutritt zum Heiligtum aus freien Stücken gestattet wird, damit auch zugleich der Stammesmitgliedschaft teilhaftig wird. „Der Vollbürtigkeit in religiöser und kultischer Beziehung folgt auf dem Fusse die politische Gleichstellung".[1]) Aus diesem Grunde musste der Fürstenstein der örtliche Mittelpunkt des sakralen Einbürgerungsverfahrens der heidnisch-slovenischen Epoche werden, und so wird es verständlich, dass der Fürstenstein auch im Drama der Herzogseinführung der Mittelpunkt blieb.

Es wurde eben behauptet, dass der Stammfremde dadurch, dass er die Kultstätte des Stammes betreten darf, der Mitgliedschaft am Stammesverbande teilhaftig wird. Die Vorstellung, von der sich das primitive Denken hiebei leiten lässt, ist nun nicht etwa die, dass man die Denkform der Fiktion anwendet. Der Fremdling wird nach der geschilderten Anschauungsweise nicht etwa dadurch, dass er an der Kultstätte so handeln darf wie der dem Stamme eingeborene Genosse, zum Stammesmitglied. Die zugrunde liegende Auffassung ist viel sublimer, man muss, um sie zu erkunden, tiefer greifen. Es ist nicht so sehr die Gleichstellung im sakralen Handeln, die die innere mystische Umwandlung des Stammfremden zum Stammesgenossen bewirkt, sondern der Kontakt mit der Gottheit. Durch diesen Kontakt mit dem Gotte wird zunächst eine enge persönliche Verbindung mit ihm hergestellt, dadurch aber auch ein sakralrechtlicher und deshalb auch politischer Nexus mit allen jenen, die bereits in engem, persönlichen Verbande mit dieser Gottheit stehen. Das Kindschaftsverhältnis zur Gottheit ist die primäre, das Bruderschaftsverhältnis zu den Kultgenossen die sekundäre

---

jeden mit dem Tode bestrafen, der, ohne durch das Kultbundzeichen als der Ihrige sich ausweisen zu können, diesen geheiligten Ort betritt. — Der Eintritt in den inneren Vorhof des Tempels zu Jerusalem war unter Androhung der Todesstrafe allen Fremden untersagt; vgl. Bertholet, S. 311; s. a. Virg. Aen. III, 404 f.: „Ne qua inter sanctos ignes in honore deorum — Hostilis facies occurrat, et omina turbet". s. hiezu Fustel d. Coul., p. 247, Bötticher, Tektonik, 2. Bd., S. 476 f.

[1]) vgl. Bertholet, S. 173.

Folge jenes Kontaktes. Die Gottheit ist demnach das Medium, durch dessen Vermittelung die Verkettung mit den Kultgenossen, die Aufnahme in den Volksverband sich vollzieht.[1])

Wie wird nun der zum Erwerb der Mitgliedschaft am Stammesverbande erforderliche Kontakt mit der stammväterlichen Gottheit hergestellt? Er kann nach primitiver Vorstellung nur herbeigeführt werden durch Berührung. „Die Heiligkeit ist ein Fluidum, das durch Berührung übergeht.“[2]) Was Smith über die Kultsteine der Semiten sagt: „dass, wer immer sie berührte, mit der Gottheit in unmittelbaren Kontakt kam“[3]), muss auch für unseren Fall zutreffen. Auch hier kann die persönliche Verbindung mit der Gottheit nur erfolgt sein auf Grund der Berührung eines vom göttlichen Geiste erfüllt gedachten Objektes — und dies war eben der Fürstenstein, die Stätte, wo dem Stammesgotte der Slovenen das Opfer dargebracht wurde und wo er es entgegennahm.

---

¹) Dieser eigentümliche Umweg, die Eingliederung in den Stammesverband durch das Medium der stammväterlichen Gottheit herbeizuführen, findet, wie Lippert (Geschichte der Familie, S. 204—212) m. E. überzeugend nachgewiesen hat, eine markante Ausprägung bei den Blutriten der Jünglingsweihe. Dadurch, dass der Jüngling sein eigenes Blut oder das Blut eines stellvertretenden Opfertieres der als stammväterlich gedachten Gottheit darbringt, gibt er sich dieser Gottheit zu eigen, wird mit ihr gewissermassen zu eins; hiedurch wird er aber auch mittelbar verbunden und verwandt allen jenen Personen, die bereits die Unifizierung mit dieser Gottheit vollzogen haben: er wird Kultgenosse und damit Mitglied des Stammes. Eine ähnliche Auffassung beherrscht das Initiationsritual gewisser griechischer Mysterienverbände. Man wird hier Mitglied des Kultverbandes nur dadurch, dass man durch den Priestermittler in das γένος der Mysteriengottheit aufgenommen wird. Der νεὸς μύστης tritt durch einen adoptionsähnlichen Akt in engste verwandtschaftliche Beziehung zur Gottheit, hiedurch wird er aber auch γεννήτης aller jener, die dem Mysterienbunde bereits zugehören, d. h. Mysterien-Mitglied; vgl. die anziehenden Ausführungen Rohdes, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen², II. Bd., S. 421—423.

²) vgl. Smith, Relig. d. Semiten, S. 155; Anm. 304; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 498 f.; s. Urbas, Aberglaube der Slovenen, Zschr. f. österr. Volksk., Jg. 1898, S. 151: Bei der Einsegnung wird mit dem Kopfe des Kindes der Altar berührt, damit es nicht an Kopfschmerzen leide.

³) Smith, S. 155.

Man wird hier nun folgendes einwenden: zugegeben, dass die eben entwickelten Gedanken über das Wesen und die Entstehung der Stammesverwandtschaft richtig sind, so kann doch in unserem Falle eine auf den persönlichen Verkehr mit der Gottheit abzielende Berührung des Fürstensteines nicht beabsichtigt gewesen sein, da ja der Herzog sich nach den Feststellungen Puntscharts auf den Fürstenstein stellt, und in dem Stehen auf diesem Objekte wohl nicht eine heiligende Berührung von der eben geschilderten Art erblickt werden kann.

Dieser Einwand ist m. E. nicht stichhältig. Angenommen vorerst, dass es seit jeher so gehalten worden sei, wie es nach dem Berichte des Johannes von Victring bei der Fürstenstein-Ceremonie geschah, dass nämlich der Fürst den Stein betrat[1]), so kann nach naiver Auffassung auch in dem Stehen auf einem von heiligender Kraft erfüllt gedachten Objekte ein tauglicher Modus der Aneignung dieser Kraft gegeben sein. Bereits Puntschart hat, als er zu erklären versuchte, warum das Ceremoniell den Herzog anwies, den Fürstenstein zu betreten, auf einen indischen und einen wohl von den Indogermanen vor dem Zeitpunkte der „Trennung" entlehnten esthnischen Hochzeitsritus verwiesen,[2]) demzufolge die Braut sich auf einen Stein stellen musste. Durch diesen Brauch, der einen wesentlichen Bestandteil des Hochzeitsceremoniells darstellt, soll, wie die bei der Ausübung des indischen Ritus gebräuchlichen Sprüche besagen, die physische Festigkeit und Widerstandsfähigkeit der auf dem Steine stehenden Braut gefördert werden. Die Festigkeit des Steines soll sich der Person, die ihn betreten hat, mitteilen. Dieser Brauch des Steinbetretens kehrt, wie Puntschart entgangen zu sein scheint, auch beim Initiationsakte des upanayana wieder[3]), das, wie bereits erwähnt wurde, eine Umbildung der urindischen Jünglingsweihe darstellt. Der Ritus ist nun nicht bloss auf Indien beschränkt. Zu Guisborough in England steht ein Stein[4]), den jede Braut be-

---

[1]) vgl. Puntschart. S. 101.

[2]) s. Puntschart, S. 137.

[3]) vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 52. — Ueber sonstige indische Anwendungsfälle des Ritus vgl. Winternitz, Hochzeitsritual, S. 62.

[4]) vgl. W. Crooke, The Lifting of the Bride, in der Zeitschrift „Folk-Lore", Transactions of the F.-L. Society, Vol. 13, p. 234.

steigen muss, wahrscheinlich um während des Aktes des Stehens die heiligende, fruchtbarmachende[1]) Kraft des wohl einstmals zu sakralen Zwecken dienenden Steines in sich überströmen zu lassen, vielleicht aber auch, da ja ursprünglich Heiraten innerhalb des Geschlechterdorfes[2]) ausgeschlossen gewesen sein dürften, um den zur Initiation in die Dorfgenossenschaft erforderlichen innigen Kontakt mit dem ἕδος der Schutzgottheit des Verbandes herzustellen. Mit diesem Brauche aufs engste verwandt ist der merkwürdige englische Hochzeitsritus des „jump over the petting stone“.[3]) Die Braut muss, auf jeder Seite von einem jungen Burschen unterstützt,[4]) über einen aus drei Steinen errichteten altarähnlichen Aufbau springen. Diese Riten, auf die Crooke neuerdings die Aufmerksamkeit gelenkt hat, ähneln, was Crooke entgangen ist, sehr einem in der Oberpfalz und Deutschböhmen, sowie bei den deutschen Bewohnern des Marchfeldes und den Tschechen verbreiteten Hochzeitsbrauche:[5]) die Braut muss über den Tisch schreiten.[6]) Alle diese Ceremonien sind ihrem Wesen nach identisch. Das Steigen und Schreiten über das geheiligte Objekt oder das Stehen auf diesem sind gleichwertige Mittel zur Aneignung der dem Sakralobjekte innewohnenden heilverleihenden Kraft.[7]) Es liesse sich sonach, wie aus den angeführten Belegen, deren

---

1) vgl. hiezu Crooke, p. 234—241.

2) vgl. Abschnitt X.

3) s. Crooke, p. 227—231.

4) Man erinnere sich hier der beiden den Herzog geleitenden Landherren, die den Fürsten bei der Besteigung des Steines unterstützten; s. Puntschart, S. 99.

5) vgl. F. Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1. Th. 1857, S. 109, 124; Bayerl, Zschr. f. österr. Volkskunde, Jg. 1901, S. 67 (nur die jungfräuliche Braut darf über den Tisch schreiten, ein Indiz für den altsakralen Charakter des Brauches); Die österr.-ung. Monarchie etc., Bd. „Böhmen“, I, S. 458; Wurth, Blätter des Vereines für niederösterr. Landeskunde, 1. Jg. 1865, S. 136 fg.

6) Mit diesen Bräuchen darf auch die bei der Initiation der Lehrlinge gebräuchliche Sitte, den Initianden über einen Tisch springen zu lassen, verglichen werden; s. Schade, Vom deutschen Handwerksleben etc., Weimarisches Jahrbuch, 4. Bd., 1856, S. 291.

7) vgl. Crooke, p. 237 u. a. a. O.

Zahl sich wohl noch aus volkskundlichen Quellen wird vermehren lassen, hervorgeht, die Annahme, dass der zum Erwerb der Stammesmitgliedschaft erforderliche unmittelbare Kontakt mit der Stammesgottheit der Slovenen durch das Betreten[1]) des ihr geweihten Altartisches[2]) hergestellt worden sei, aufs beste verteidigen.

Nun ist es aber m. E. überhaupt ein Irrtum, zu glauben, dass die Vorschrift, die den Herzog anwies, den Fürstenstein zu betreten, ein alter Bestandteil des Rituals der Fürstenstein-Ceremonie gewesen sei. Ich glaube vielmehr behaupten zu dürfen, dass der Herzog sich ursprünglich nur auf den Fürstenstein zu setzen hatte, dass also die Uebung, den Fürstenstein vom Herzog betreten zu lassen, erst ein aus der Spätzeit des Brauches stammender Abusus sei.

Ich stütze mich bei dieser Annahme in erster Reihe auf den Bericht der österreichischen Reimchronik, unserer ältesten ausführlichen Quelle über die Fürstenstein-Ceremonie. Ottokar sagt ausdrücklich, dass der Herzog, nachdem der Herzogsbauer sich vom Steine erhoben, den Sitz des Bauers eingenommen habe:

„dû solt im......
disen stuol rûmen
Und lâz in sitzen dâ".[3])

---

[1]) Dass die Ansicht, man könne sich die heiligende, schutzverleihende Kraft eines Objektes durch die Betretung desselben aneignen, den Deutschen nicht unbekannt gewesen sein kann, scheint mir u. a. auch folgender von Zingerle (Zschr. f. deutsche Mythol., 2. Bd., S. 62) aus dem Vintschgau berichteter Brauch zu beweisen: wenn die Kinder von Burgeis zum erstenmale auf die Alpe gehen wollen, so müssen die Neulinge auf eine mit einem Kreuz bezeichnete Steinplatte treten; sonst brechen sie sich beim Heruntergehen den Fuss.

[2]) Es wird einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen, zu entscheiden, ob der bei den Griechen übliche Brauch, dass der gewissermassen sich selbst freilassende Sklave auf einen Altar stieg und dort seine Freilassung verkündete (s. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité[2], 1. Bd., S. 337 mit Belegen) auf die gleiche Entstehungsursache zurückgeführt werden darf. Vielleicht darf auch vermutet werden, dass es bei den Griechen üblich war, den in die Phratrie einzuführenden Knaben beim sakralen Initiationsakte auf den Altar des Gottes zu stellen; s. Benndorf, Griechische und sizilische Vasenbilder, S. 56; Reichel W., Ueber vorhellenische Götterkulte, S. 46.

[3]) vgl. v. 20067 fg.

Und an einer zweiten Stelle heisst es:

„swen der herzog ist gesezzen,
dâ der gebûre saz......“[1])

Der Einwand, dass der Reimchronist bei den angeführten Worten an das Sitzen des Herzogs auf dem Herzogsstuhle gedacht und irrigerweise einen Detailzug des Rituals der sogenannten „Huldigung“ in das Ceremoniell des Fürstenstein-Dramas eingeführt habe, kann wohl nach den im dritten Abschnitte dieser Untersuchung vorgetragenen Ausführungen nicht mehr erhoben werden. Ottokar lässt, so glaube ich dargetan zu haben, die Herzogseinführung nicht am Herzogsstuhl, sondern am Fürstenstein vor sich gehen, folglich liegt kein Grund mehr vor, die Richtigkeit seiner Angabe, der Herzog habe sich auf dem Platze, auf dem zuvor der Bauer gesessen sei, niederlassen müssen, zu bezweifeln.[2])

Dem Berichte der österreichischen Reimchronik tritt nun noch ein gewichtiges urkundliches Zeugnis zur Seite, das umso grössere Beachtung beanspruchen darf, als es von einem Herzoge herrührt, der sich selbst der Fürstenstein-Ceremonie unterzogen hat. Ich meine die Urkunde Herzog Ernsts des Eisernen ddo. St. Veit 1414, März 27.[3]) In diesem für den Herzogsbauer Gregor Schatter ausgestellten Dokumente heisst es: „Als uns der beschaiden Gregory Schatter der edlinger ainer aus dem nidern ambt zu Stain uns auf den stuel zu Khärnburg hat gesetzt nach alter gewohnhait und rechten die darzue gehören und auch als das von alters ist herkomben .....“. Diese Urkunde stellt m. E. ausser jeden Zweifel, dass Herzog Ernst der Eiserne auf dem Fürstensteine gesessen sei. Der Herzogsbauer hat ihn auf den Stein „gesetzt“ nach alter Gewohnheit und altem Rechte.

---

[1]) s. v. 20 107 f.

[2]) Die Zuverlässigkeit dieser Angabe der österreichischen Reimchronik darf umso höher bewertet werden, als ja Ottokar aller Wahrscheinlichkeit nach eine Aufzeichnung kirchlichen Ursprungs über die Bräuche benützt hat; vgl. v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. öst. G., 23. Bd., S. 313; Schönbach, Mitt. d. J. f. öst. G., 21. Bd., S. 525.

[3]) vgl. v. Schwind-Dopsch, n. 167, S. 314.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass ein wegen Nichteinhaltung der alten Ceremonien ausgestellter Schadlosbrief Leopolds I.[1]) dd. 2. Sept. 1660 die Wendung: „des gewöhnlichen aidts und des siczens am stuel zu Karnburg und Zollfeldt“ enthält. Wenn nun auch dieser Urkunde der Wert eines für die hier vorgetragene Auffassung entscheidenden Argumentes nicht beigelegt werden kann, da dieser Schadlosbrief bereits der Neuzeit entstammt, so muss doch immerhin die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass man sich bei der Formulierung dieser Urkunde auf uns verloren gegangene Quellen und Urkunden oder auf die damals wohl noch lebendige Tradition im Lande gestützt haben kann.

Wie lässt sich nun mit dem Berichte der österreichischen Reimchronik und der oben angeführten Urkunde Ernsts des Eisernen die Erzählung des Johannes von Victring vereinen, der vermeldet, dass der Herzog, nachdem er den Backenstreich erhalten, auf den Stein gestiegen sei und die Schwertceremonie[2]) vorgenommen habe? Man kann, um diese Erzählung des Abtes in Einklang zu bringen mit den eben besprochenen Quellenzeugnissen, die von einem Sitzen des Herzogs auf dem Fürstensteine melden, einen zweifachen Weg einschlagen. Man könnte fürs erste annehmen, dass bei jener Herzogseinführung, die dem Abte bei seiner Schilderung der Ceremonie vor Augen zu schweben scheint — es ist dies die sogenannte „Einsetzung“ Ottos des Freudigen aus dem Hause Habsburg (1335) —, der

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 129.

[2]) An dieser Stelle möge noch einer Vermutung über die Schwertceremonie, die aus inneren Gründen im ersten Abschnitt nicht vorgetragen werden konnte, Raum gegeben werden. Es ist nämlich m. E. möglich, dass das Ceremoniell der „Herzogseinführung“ vor der Einschiebung der Schwertceremonie einen vom herzoglichen Initianden vorzunehmenden, auf die vier Weltgegenden bezüglichen Ritus enthielt, der dann leicht zur Recipierung der Schwertceremonie Anlass geben konnte. In Slavonien gibt man der Braut beim feierlichen Einzug in das Haus des Bräutigams einen Spinnrocken und eine Spindel in die Hand. Sie spinnt ein wenig und dann schlägt sie mit der Spindel auf alle vier Wände der Stube; vgl. Krauss, Sitte u. Brauch d. Südsl., 399 fg. (s. auch S. 451 über einen ähnlichen bulgarischen Brauch); Rajacsich, Das Leben, die Sitten u. Gebr. der im Kaisert. Oest. leb. Südslaven, 1873, S. 146. Für die Rumänen vgl. Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 362.

Sitzritus in der alten Weise geübt worden sei und erst im Anschlusse an ihn die Schwertceremonie, dass aber Johannes von Victring den Umstand, dass der Herzog sich auf dem Steine niederzulassen hatte, zu erwähnen verabsäumt habe, sei es, weil ihm dieser Detailzug bei der Niederschrift seines Berichtes wieder aus dem Gedächtnis entschwunden war[1]), sei es, weil er — was m. E. immerhin nicht ganz ausgeschlossen ist — die Fürstenstein-Ceremonie aus eigener Anschauung gar nicht kannte[2]) und, abgesehen von seinen schriftlichen Quellen, auf die Meldungen von Augenzeugen angewiesen war, die ihm diesen Detailzug zu berichten vergessen hatten oder ihn als berichtenswert nicht ansahen. Es ist aber auch fürs zweite die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass der Sitzritus der Fürstenstein-Ceremonie im Jahre 1335, entgegen der Uebung der früheren Zeit, überhaupt nicht geübt wurde. Wir werden uns hier der Bemerkung des Abtes zu erinnern haben, dass bei der Feierlichkeit des Jahres 1335 vieles entgegen den alten Vorschriften geschehen sei: „multa tamen in huius festi observatione sunt improvide pretermissa . . . .“[3]). Möglicherweise gehörte es zu den vielen Abweichungen von der alten Gewohnheit, dass damals die Schwertceremonie zum erstenmale geübt wurde und dass der Herzog deshalb, weil diese Ceremonie wohl nur im Stehen auszuführen war, unmittelbar nachdem er den Backenstreich erhalten, den Stein bestieg, statt sich, wie es früher gebräuchlich gewesen sein mochte, auf ihn zu setzen. Schliesst man sich der Meinung an, dass der Sitzritus auch im Jahre 1335 eingehalten worden sei — ich glaube, dass diese Annahme die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat — dann bedarf natürlich die Tatsache, dass der Ritus auch von Ernst dem Eisernen befolgt wurde, keiner weiteren Erklärung. Entscheidet man sich jedoch für die Annahme, dass der Brauch im Jahre

---

[1]) vgl. Tangl, S. 439.

[2]) Wir können nur vermuten, aber keineswegs mit voller Bestimmtheit behaupten, dass Johannes von Victring an einer Einführungsfeierlichkeit teilgenommen habe. Anderer Meinung F. Schneider, Studien zu Johannes von Victring, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 28. Bd., S. 154, 180.

[3]) vgl. Puntschart, S. 54.

1335 nicht geübt worden sei, so lässt sich der Umstand, dass man in den Tagen Ernsts des Eisernen wieder zur alten Sitte zurückkehrte, wohl am ungezwungensten erklären, wenn man annimmt, dass Ernst, der im Lande als der Erneuerer der alten Bräuche[1]) galt, sorgfältige Nachforschungen über die frühere Uebung der Fürstenstein-Ceremonie anstellen liess.

Wenn man nun davon auszugehen hat, dass die ursprüngliche Vorschrift des Rituals der Fürstenstein-Ceremonie dahin lautete, dass der Herzog auf dem Steine Platz nehmen solle,[2]) so haben wir uns nunmehr die Frage vorzulegen, ob man jenem Sitzakte die Kraft zuschreiben konnte, den Kontakt mit der Gottheit und hiedurch mit den dieser Gottheit bereits verbundenen Kultgenossen herzustellen. Ich vermeine diese Frage auf Grund der nachfolgenden Ausführungen bejahen zu dürfen.

Es lässt sich nämlich aus vielen Beispielen der Beweis dafür erbringen, dass bei den indogermanischen Völkern die Auffassung verbreitet war, man könne sich durch das Sitzen auf einem von heiligender Kraft erfüllt gedachten Objekte dessen segenwirkende Macht aneignen. Das überirdische Fluidum, so stellte man sich augenscheinlich bei der Uebung dieser Bräuche vor, strömt während des Sitzens aus dem Sitzobjekte in den Körper des Verehrenden über. Wir haben bereits einen südslavischen Brauch dieser Art kennen gelernt. Wer sich nach dreimaliger Umkreisung auf den Fetischstein zwischen Gradačac und Gradanice in Bosnien setzt, der erlangt Heilung von seinem Siechtum.[3]) Auch bei den Kelten galten ähnliche Anschauungen. Keltische Sagen berichten von einem mystischen Stuhle, der die Kraft besass, dem, der auf ihm sich niederliess, sei es nun eine Wunde zuzufügen oder ein Wunder zu zeigen.[4])

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 111, Anm. 2.

[2]) Dass der Herzog auf dem Fürstensteine Platz nahm, wird bereits von Hormayr (Kleine histor. Schriften und Gedächtnisreden, Herzog Luitpold, 1832, S. 89) und Krek (Einleit. in d. slav. Literaturg., S. 602) angenommen. Beide Autoren wissen den Fürtenstein und den Herzogsstuhl wohl von einander zu scheiden; vgl. Puntschart, S. 4, Anm. 1; Krek, a. a. O.

[3]) vgl. oben S. 102.

[4]) s. Eckermann, 3. Bd., 2. Abt., S. 98; vgl. hiemit Crooke, a. a. O., S. 234.

In der Kirche von St. Wast in Arras befindet sich ein wunderwirkender Stein. Sind die Kinder träge, so setzt man sie auf diesen Stein und sagt dann dreimal zu Ehren des M. St. Wast, indem man auf den Namen des Steines anspielt: Va, va, va.[1])

Wohlbekannt waren solche Bräuche auch den Griechen. Hier wurde dem Sitzen auf geheiligten Objekten entsühnende, lustrierende Kraft zugeschrieben. Orestes erlangt, auf einem heiligen Steine sitzend, Sühnung von schwerer Blutschuld[2]). Das Ritual gewisser Mysterien verlangte, dass der Initiand sich zur καθάρσις auf einen heiligen Schemel, den ἱερὸς σκίμπους niedersetze[3]). Zur Erhöhung dieser kathartischen Wirkung wurde auf diesen Schemel manchmal noch ein Widderfell gebreitet. Auch Orakelsuchende und Mörder, die nach Entsühnung strebten, mussten sich auf einem Widderfelle niederlassen[4]). Für den römischen Brauch ist die Stelle des Macrobius zu vergleichen: „huic deae sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt“[5]). Schliesslich darf auch noch auf die bei mehreren indogermanischen Stämmen sich findende Sitte verwiesen werden, dass die Braut oder das Brautpaar, augenscheinlich, um sich die heilverleihende Kraft des der Gottheit zum Opfer gebrachten Tieres anzueignen, auf einem Felle Platz nimmt.[6])

Diesen Riten treten nun, was in diesem Zusammenhange von der grössten Wichtigkeit ist, auch solche zur Seite, wo

---

[1]) s. Eckermann, a. a. O., S. 41; vgl. hiemit den in Thüringen, Schlesien, in der Altmark u. in Ostpreussen üblichen Brauch, sich mit den Säuglingen, um sie zu entwöhnen u. ihnen steinharte Zähne zu sichern, auf einen Stein (oftmals einen Kreuzstein) zu setzen (Weinhold, Zur Geschichte d. heidn. Ritus, Abhandl. d. Berl. Akad., Jg. 1896, S. 41; Haas, Am Urquell, Jg. 1896, S. 172, 203).

[2]) vgl. Boetticher, Baumkultus der Hellenen, S. 35; Overbeck, Das Kultusobjekt bei den Griechen in seiner ältesten Gestaltung, Sitz.-Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss., Jg. 1864, S. 144. Overbeck weist nach, dass der entsühnende Stein als ein ἑδὸς des Zeus gegolten habe; s. auch Reisch, Realencyclopädie, s. v. Ἄργοι λίθοι“, Sp. 725; derselbe, s. v. „Altar“, Sp. 1689 f.

[3]) vgl. Dieterich, Rheinisches Museum, N. F. 48. Bd., S. 275 f.

[4]) vgl. H. Diels, Sibyllinische Blätter, S. 70, 71; Anrich, Mysterienwesen, S. 28.

[5]) vgl. Macrob., Sat. 1, 10, 21 bei Diels, S. 71.

[6]) vgl. Winternitz, Altind. Hochzeitsritual, S. 4.

Personen, die einem Verbande neu zugeführt werden sollen, sich auf einem zum Sitzen geeigneten Gegenstande in feierlicher Weise niederlassen müssen, nicht etwa, um durch diesen Sitzakt lustriert zu werden, sondern um dadurch, wie es den Anschein hat, erst des angestrebten initiatorischen Effektes teilhaftig zu werden. Hiedurch gewinnt die Annahme, dass das Streben des Herzogs, auf dem Fürstenstein Platz zu nehmen, gleichbedeutend sei mit der Absicht, hiemit einen eminent initiatorischen Akt zu vollziehen, an erhöhter Wahrscheinlichkeit.

Ein solenner Sitzritus dieser Art spielt noch heute im Hochzeitsceremoniell der Serben in der Herzegowina (Mostar) eine Rolle. Hier muss die Braut, nachdem sie in das neue Heim eingetreten ist, zunächst zum Herde schreiten. Dort hat sie sich auf einem neben dem Herde stehenden Sack mit Früchten niederzulassen und das Herdfeuer dreimal anzuschüren.[1]) In Slavonien wiederum findet die neue Hausgenossin, wenn sie an den Herd herantritt, neben diesem den Vater des Bräutigams sitzend und muss sich sodann auf seinem Schosse niederlassen. An manchen Orten setzt sie sich gleich auf einen Sessel.[2])

Vom grösstem Interesse sind die entsprechenden Bräuche des lithauischen Hochzeitsceremoniells.[3]) Jede lithauische Wirtschaft besitzt ein Nebengebäude, Klete genannt, eine Art Speicher, der das Wertvollste der Hausgenossenschaft in sich schliesst, „gewissermassen das Heiligste des Gehöftes.“ Hier empfängt die Schwiegermutter, auf einem Stuhle sitzend, die Braut und lässt sich erst nach vielen Vorstellungen bewegen, ihr den Platz abzutreten. Nach einigen weiteren Ceremonien hebt

---

1) vgl. F. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, S. 430.

2) s. Krauss, S. 399.

3) vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, S. 18. — In Russisch-Lithauen wird die Braut, nachdem sie vor dem neuen Heim angekommen, aus dem Wagen gehoben und auf einen Sessel gesetzt. Steht die Braut auf, um in die Küche und um den Herd geleitet zu werden, so trägt ihr der Fuhrmann den Stuhl nach, damit sie sich noch einmal auf ihn setzen könne, um sich die Füsse waschen zu lassen; s. Reinsberg-Düringsfeld, S. 19 f.

die Schwiegermutter die junge Frau vom Stuhle und diese wird nun von ihrer neuen Familie, in die sie jetzt aufgenommen ist, herzlich begrüsst.

Aehnliche Riten finden sich auch im Hochzeitsritual der Deutschen. In Bockum bei Kaiserswerth wird die junge Frau im Hause des Bräutigams auf einen Stuhl gesetzt,[1]) worauf man unter den Stuhl eine Schaufel glühender Kohlen wirft. In Westphalen[2]) wurde die Braut mancherorts auf einem Sessel in das Haus und feierlich dreimal um den Herd getragen, in manchen Dörfern sogar an den Herd gesetzt. Es hat den Anschein, als ob die ursprüngliche Uebung bei allen diesen Riten darin bestand, dass die Braut am Herde, dem geheiligten Centrum der Hausgenossenschaft, Platz nahm,[3]) um in innigste Berührung mit den an die Oertlichkeit des Herdes gebundenen Gottheiten des Hauses zu treten. Der Brauch, dass sich die Braut auf einem Stuhle niederliess, wäre nach dieser Annahme erst eine spätere Weiterbildung des Ritus.

Was die initiatorische Institution der Freilassung betrifft, so können wir sowohl bei den Nordgermanen, wie bei den Italikern eine in einem Sitzritus gipfelnde Freilassungs-Ceremonie nachweisen. Bei den alten Norwegern bestand der Brauch, den Freizulassenden auf die „Kiste" zu setzen.[4]) Es ist streitig, welches Objekt unter dieser Bezeichnung zu verstehen sei. Man hat an den Reliquienschrein (cista) gedacht, andere haben behauptet, es sei damit der Kasten gemeint, der hin und wieder unter dem Hochsitz des altnorwegischen Hauses ange-

---

[1]) vgl. Schell, Zschr. d. Ver. f. Volksk., Jg. 1900, S. 430.

[2]) vgl. Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westphalen, 2. Teil, S. 37 f., 104 f.

[3]) Wenn bei den Südslaven das Mädchen verabredetermassen auf eigene Faust in das Haus des Burschen, den sie liebt, entflieht, so setzt sie sich, dort angekommen, schweigend auf den Herd und schürt im Feuer herum. zum Zeichen, dass sie sich unter den Schutz dieser Familie begeben habe; vgl. Krauss, Sitte und Brauch, S. 270. Bei den Deutschen in Böhmen wird die Braut im Hause des Bräutigams an den Herd gesetzt; vgl. „Die österr.-ung. Monarchie etc.", Bd. Böhmen, 1. T., S. 522.

[4]) s. K. Maurer, Die Freigelassenen nach altnorwegischem Rechte, Münchener Sitz. Ber., phil.-hist. Cl., Jg. 1878, S. 27.

bracht war. v. Amira wiederum vermutet[1]), dass diese „Kiste" mit der sogenannten „Bankkiste" identisch sei. Ich wage vorderhand noch nicht zu entscheiden, ob dieser nordgermanische Freilassungsritus mit den eben erwähnten Sitzriten des Hochzeitsceremoniells der Südslaven und gewisser Gegenden Deutschlands wesensverwandt sei, ob also er in erster Linie dem Zwecke diente, einen Kontakt des Initianden mit den Schutzgottheiten des Hauses und hiedurch mit den Hausgenossen herzustellen, oder ob nicht vielmehr die der Ceremonie zugrunde liegende Idee eine andere war.

Auf einer m. E. gesicherteren Grundlage bewegen wir uns, wenn wir vermuten, dass der bei der altsakralen Freilassung eines latinischen Stammes geübte Sitzritus[2]) eine eminent initiatorische Ceremonie war, dazu bestimmt, den Initianden in einen engen persönlichen Nexus zu seinen neuen Verbandsgenossen zu bringen. Zu Tarracina befand sich ein Heiligtum der Feronia, der „dea libertorum", die Kuhn[3]) als eine Feuergöttin deuten zu dürfen geglaubt hat. In diesem Heiligtum stand ein sedile lapideum, also ein steinernes Sitzobjekt, auf dem die Worte zu lesen waren: „benemeriti servi sedeant, surgant liberi". Es scheint also die Ansicht bestanden zu haben, dass während des Sitzens auf diesem Steine und daher wohl auch durch diesen Akt des Sitzens[4]) sich die geheimnisvolle Umwandlung in der Person des Sitzenden, sein Frei-Werden,

---

[1]) vgl. v. Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht, 2. Bd., S. 676; hiezu s. Troels Lund, Das tägl. Leben in Skandinavien etc., S. 180 fg.

[2]) vgl. Leist, Altarisches Jus civile, 1. Bd., S. 290—292; Bücheler, Rhein. Mus., Bd. 41, S. 1; Serv. comm. a. Aen. VIII, 564 ex Varrone.

[3]) s. Kuhn, Herabkunft des Feuers², S. 30, 32; Feronia galt als die stammütterliche Gottheit der pränestinischen Latiner; ihr Sohn Herilus scheint als der erste König von Präneste angesehen worden zu sein; der erste König ist aber gleichbedeutend mit dem ersten Menschen (s. Kuhn, a. a. O.; vgl. auch J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen (1855), S. 133 fg.) Die Auffassung, dass die Feronia eine stammütterliche Gottheit sei, dürfte an allen Stätten, wo sie Verehrung genoss, gegolten haben, geradeso, wie wohl in allen ihren Heiligtümern die fas-rechtliche Manumission, die zu Tarracina geübt wurde, gebräuchlich war (Leist, a. a. O.).

[4]) Treffend bezeichnet Bücheler (a. a. O.) diese Manumission als „haec per sessionem in libertatem vindicatio."

seine Aufnahme in den sakralen Verband der Feronia-Verehrer vollziehe. Gemäss dieser Deutung erscheint die im Haine der Feronia geübte Freilassung nicht als ein nüchterner, schablonenhafter Rechtsakt, sondern als eine feierliche religiöse Handlung, die auf die Neuschaffung einer Rechtspersönlichkeit abzielt. Diese Wirkung, so darf man wohl behaupten, konnte nach primitiver Auffassung nicht durch profanes menschliches Handeln, sondern nur durch das Walten göttlicher Kräfte erzeugt werden.. Es darf deshalb, so vermeine ich, diese seltsame Freilassungsform derart erklärt werden, dass man annimmt, die diesen Brauch Uebenden hätten einer in diesem sedile lapideum waltenden göttlichen Kraft die Fähigkeit zugeschrieben, die innere mystische Umwandlung des Unfreien zum Freigelassenen herbeizuführen. Das sedile lapideum muss als Sitz einer Gottheit und zwar als ἕδος der Feronia gegolten haben.[1]) Durch das Sitzen auf diesem Fetischsteine der Feronia tritt der Unfreie in einen engen verwandtschaftlichen Nexus zur Göttin und damit auch zu allen jenen, die dieser Gottheit bereits zugehören: der Sklave ist durch jenen kultischen Sitzakt ein Genosse der freien Feronia-Verehrer und damit ebenfalls ein Freier geworden.

Aehnliche Sitzriten lassen sich auch im Initiations-Ceremoniell gewisser griechischer Mysterien nachweisen[2]). Bei der τελετὴ τῶν Κορυβάντων, die den Höhepunkt der bei der Einführung in die Κορυβάντων μυστήρια üblichen Feierlichkeiten bildete, wurde der merkwürdige Gebrauch beobachtet, den Initianden auf einen θρόνος zu setzen. Man nannte diese Ceremonie θρόνωσις, θρονισμός; sie scheint, wenn auch nicht bei den Eleusinien, so doch noch bei anderen Mysterien geübt worden zu sein. Bei

---

[1]) In ähnlicher Weise fasst Bachofen (Mutterrecht, S. 135) das sedile lapideum als einen steinernen θρόνος der Feronia. Bücheler a. a. O. glaubt die griechische verstümmelte Inschrift bei Roehl (No. 72), die auf einem in Laconien befindlichen sedile lapideum heute noch zu sehen ist, nach dem Vorbilde des auf dem Steinsitz zu Tarracina eingemeisselten Spruches ergänzen zu dürfen. Wäre diese Konjektur richtig, dann dürfte man annehmen, dass initiatorische Sitzriten auch im Freilassungszeremoniell der Griechen eine Rolle spielten.

[2]) vgl. Lobeck, Aglaophamus (1829), 1. Bd., S. 116, 368 f.; Rohde, Psyche, 2. Bd., S. 48, Anm. 1.

diesem θρονισμός schlossen die bei der Feier anwesenden Priester und Mysten einen Kreis um den Novizen, indem sie sich bei den Händen fassten, und führten unter Absingung von Hymnen einen Rundtanz um ihn auf. Man hat nun — so besonders Dieterich und Rohde[1]) — diese θρόνωσις mit der oben erwähnten Ceremonie des Sitzens auf dem ἱερὸς σκίμπους in eine Reihe gestellt und in ihr einen kathartischen, lustrierenden Ritus erblicken wollen, ohne m. E. zureichende Gründe für diese Behauptung vorbringen zu können. Der θρονισμός wird bei der τελετή, die ja bereits einen Akt der eigentlichen Mysterienweihe, der Einführung in den Verband der Mysten, darstellt[2]), vollzogen und nicht in den ersten Stadien der Initiationsfeierlichkeit, wo kathartische Riten eher am Platze wären. Sodann ist es ein θρόνος, auf dem der Novize sich niederlassen muss, also nicht ein niedriges, den Initianden dem entsühnenden Erdelemente nahe bringendes und daher dem Lustrationszwecke adaequates Sitzobjekt wie der „heilige Schemel", sondern wohl, wie wir mit Rücksicht auf die Hymnen und die feierliche Umkreisung[3]) des auf dem θρόνος sitzenden Mysten vermuten dürfen, der Altarsitz der Mysteriengottheit. Indem der Novize sich auf den Altarsessel der Gottheit setzt, gibt er seine ganze Persönlichkeit ihr zu Eigen (vgl. τεθρονισμένος τοῖς θεοῖς = „den Göttern geweiht", Londoner Zauberbuch, Z. 747)[4]); durch diese Selbstweihe wird zwischen dem Initianden und dem Gotte ein inniger verwandtschaftlicher Verband hergestellt und hiedurch die Aufnahme in den Kreis der Mysteriengenossen vollzogen.

Von einem ähnlichen Grundgedanken getragen scheint der griechische Brauch zu sein, dass Schutzflehende, um vor feindlichen Angriffen Zuflucht zu finden, sich auf einen Altar setzten.

---

1) vgl. Dieterich, a. a. O., S. 276; Rohde, a. a. O.

2) vgl. Edwin Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch v. E. Preuschen (1892), S. 211; Münz, Der Katholik, Jg. 1869, 1. Teil, S. 52.

3) Marquart (Internationales Archiv f. Ethnogr., 14. Bd., S. 134) vergleicht die Tänze, die die Priester und Mysten vor dem sitzenden Novizen ausführen, mit Recht mit den Fetischtänzen der Neger.

4) vgl. Kenyon, Greek Papyri in the Brit. mus. (1893), S. 108 (zitiert nach Rohde, 2. Bd., S. 48, Anm. 1).

Reichel[1]) hat m. E. diese Uebung zutreffend erklärt, wenn er sagt: „Wenn sich der Schutzflehende also auf den Altar und damit auf des unsichtbaren Gottes Schoss setzt, so wird er förmlich der Geschlechtsgenossenschaft desselben einverleibt: wird er nun verletzt, so muss der Gott für ihn die Blutrache übernehmen wie der älteste Agnat einer irdischen Familie für den Beschädigten seiner Sippe.“ Diese Ausführungen, vermeine ich, verlieren nichts an ihrer Richtigkeit, wenn man, wie bisher behauptet wurde, die Tischform, und nicht, wie Reichel irrigerweise glaubt, die θρόνος-Form als den Urtypus des griechischen Altars annimmt. Wir dürfen vielleicht sogar, den Gedanken Reichels weiterführend, vermuten, dass man mit dem θρονισμός der Korybantenweihe, mit dem Sitzritus der im Heiligtum der Feronia geübten Freilassung, sowie mit jenem der kärntnerischen Herzogseinführung, die Vorstellung verband, dass der von dem Initianden angestrebte verwandtschaftliche Nexus mit der Gottheit dadurch hergestellt werde, dass der Einzuführende sich in des unsichtbaren Gottes Schoss[2]) setzte. Diese Auffassungsweise würde vor der oben von mir entwickelten: dass man nämlich geglaubt habe, durch das Sitzen auf dem Altarsteine der Gottheit vollziehe sich eine Unifizierung mit dieser, eine Imprägnierung mit der geheiligten Substanz des vom göttlichen Geiste erfüllten Objektes — den Vorzug grösserer sinnlicher Prägnanz besitzen.

Ob bei den Jünglingsweihen der Indogermanen ähnliche Sitzriten gebräuchlich waren, lässt sich bei der Spärlichkeit des uns überlieferten Quellenmaterials nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch scheinen mir gewisse Indizien dafür zu sprechen, dass der Brauch, den Initianden auf einen Altar zu setzen, auch bei diesem wichtigsten der initiatorischen Akte geübt wurde. Bei der upanayana-Ceremonie der heutigen Inder ist es Sitte, den feierlich geschmückten Knaben unter Absingung von Hymnen auf einen auf den Altar gestellten Schemel zu setzen.[3]) Ist nun auch von dieser Ceremonie in den alten,

---

[1]) s. W. Reichel, Ueber vorhellenische Götterkulte (1897), S. 46.

[2]) vgl. auch Eckermann, 3. Bd., 2. Abt., S. 179.

[3]) vgl. J. Jolly, Jahrbuch der internationalen Vereinigung für vergl. Rechtswiss. u. Volkswirtschaftslehre, 2. Bd., S. 579.

gerade hier so überaus knappen Ritual-Texten keine Rede, so kann doch hier ein in unseren altindischen Quellen mit Stillschweigen übergangener Brauch vorliegen. Wir werden uns hiebei erinnern müssen, in welch' überraschender Reinheit sich die Feierlichkeiten des upanayana bis auf unsere Zeit erhalten haben.[1]) Es darf als ein zweites Indiz für die oben ausgesprochene Vermutung bezeichnet werden, dass uns in deutschen Landen ähnliche Sitzriten, wie die eben erörterten, auffallend häufig bei den Aufnahmefeierlichkeiten der Gesellenverbände, bei den Depositionsakten des studentischen Lebens und bei sonstigen initiatorischen Ceremonien begegnen.[2]) Diese Bräuche weisen nun aber wohl, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, auf einen Sitzritus der germanischen Jünglingsweihe zurück.

Wenn wir nun nach diesem Rundblicke über die von den Indogermanen bei initiatorischen Anlässen geübten Sitzriten zu dem entsprechenden Brauche der Herzogseinführung zurückkehren, so darf, glaube ich, auf Grund der auf diesem Rundgange gewonnenen Erkenntnisse behauptet werden, dass auch die Sitz-Ceremonie der Herzogseinführung als ein initiatorischer Ritus aufzufassen sei.

---

[1]) vgl. Jolly, S. 582 fg.

[2]) vgl. Schade, Weimarisch. Jb., Jg. 1856, S. 263 fg.: der in den Verband der Büttnergesellen Einzuführende wird dreimal um den Tisch herumgeführt u. muss sich sodann auf einen auf dem Tisch befindlichen Stuhl setzen, worauf dann der Initiator, der „Schleifpfaffe", das „Schleifen", den eigentlichen Einführungsakt, vornimmt; vgl. auch den bei Schade, S. 300 besprochenen Ritus des Gesellenmachens, wo der Geselle auf einen Schemel mit drei Füssen gesetzt wird. — s. ferner Brüder Grimm, Altdeutsche Wälder, 1. Bd., S. 99: bei den Schmiedegesellen wird derjenige, der in ihren Verband aufgenommen werden soll, auf den „Gesellenstuhl" gesetzt u. hierauf der Einführungsakt vollzogen; s. auch H. A. Berlepsch, Chronik der Gewerke, 7. Bd., „Chronik der Feuerarbeiter", S. 49 f. Ueber ähnliche Riten bei der akademischen Deposition und bei der Aufnahme der klösterlichen Novizen vgl. Fabricius, die akadem. Deposition, S. 13 fg., S. 37. — s. auch Andree, Braunschweigische Volkskunde[1], S. 238; Schütte, Das Hänseln im Braunschweigischen, Zschr. d. Ver. f. Volksk., Jg. 1901, S. 333 über entsprechende Bräuche bei der Aufnahme der „Enken" (Pferdejungen) unter die Knechte.

VIII.

Der Backenstreich-Ritus der Fürstenstein-Ceremonie.

Johannes von Victring erzählt, dass der Herzogsbauer, nachdem ihm das Entgelt für die Räumung des Fürstensteines versprochen worden, dem Fürsten einen leichten Backenstreich gegeben habe; erst hierauf sei er von dem Steine gewichen. Aehnliches melden auch einige spätere Berichte. Auf Grund dieser Nachrichten nehmen nun alle Autoren — und dies mit vollem Rechte — an, dass der Backenstreich, mag auch die österreichische Reimchronik nichts von dem Brauche zu melden wissen, zum Ritual der Herzogseinführung gehört habe. Zur Erklärung der Ceremonie liegt eine lange Reihe von Lösungsversuchen vor.[1] Hermann dachte an einen slavischen Schwurritus, andere Autoren an eine Entlehnung aus dem deutschen Rechtsbereich, so augenscheinlich auch Grimm, der in kurzer Bemerkung das Ohrzupfen more Bajoariorum,[2] den Ritterschlag und einen langobardischen Ohrfeigenritus zum Vergleiche heranzog. v. Moro nahm an, dass eine altslavische Angelobungs- und Bestätigungsceremonie vorliege. Peisker spricht von einem „diffamierenden" Brauche. Die auf die eben genannten und einige andere Deutungsversuche bezügliche Literatur hat Puntschart in dankenswerter Weise zusammengestellt.

Soweit ich zu sehen vermag, ist ihm nur ein Versuch zur Erklärung des rätselhaften Brauches entgangen, der an dieser Stelle um so eher erwähnt werden darf, als er dem von Puntschart gegebenen Deutungsversuche ziemlich nahe kommt. Oskar Schade hat in seiner Untersuchung „Ueber Jünglingsweihen" auch in Kürze der Ohrfeigen-Ceremonie am Fürstensteine gedacht, ohne aber, wie ich hervorheben möchte, in diesem Ritus oder gar in dem ganzen Drama einen Akt der Stammes-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 138 f.

[2]) Die Sitte, bei Grenzsteinsetzungen den anwesenden Kindern Ohrfeigen zu verabreichen, war den Kärntner Deutschen die ja zum bajuvarischen Stamm gehören, bekannt; vgl. Carinthia, Jg. 87, S. 123; das Ohrzupfen wurde auch bei den slavischen Wipachern in Krain geübt; s. Valvasor, S. 474.

weihe erblicken zu wollen. Er sagt über den Brauch[1]): „Noch im 13. und 14. Jahrhundert erhielt der Herzog von Kärnten bei der Erbhuldigung . . . . . . einen Backenstreich, um damit symbolisch auszudrücken, der neue Herr müsse Land und Recht erst vom Volke durch seinen Stellvertreter empfangen.“ Nach Puntschart[2]) haben wir es hier mit einem national-slavischen Ritus zu tun und in ihm „die Versinnlichung der Ausübung der Gewalt des Bauers u. z. der letzten Ausübung“ zu sehen. „Der Bauer erscheint darin als berechtigt zur Uebertragung der Gewalt an den Herzog, welche dadurch sinnenfällig als eine legitime dargestellt wird.“ Selbstverständlich reklamiert er auch in energischer Weise den Brauch für das von ihm so häufig betonte „demokratische Moment“, das seiner Meinung nach in der Fürstenstein-Ceremonie so klar zutage tritt. Dieser Erklärungsversuch Puntscharts hat die ausdrückliche Billigung v. Wretschkos[3]) gefunden, und auch Pappenheim scheint gegen diese Deutung keinen Widerspruch erheben zu wollen.

Der hier zu erörternde Deutungsversuch geht von der Erwägung aus, dass dem Backenstreich im germanischen und slavischen Rechtsleben die Bedeutung eines occupatorischen Rechtssymbols zukommt. Er wird hier angewendet, wenn es sich um die Einführung einer freien oder unfreien Person in einen herrschaftlichen Personenverband handelt. Bevor ich aus diesem Umstande die Nutzanwendung für die Erklärung des Ohrfeigenritus der Herzogseinführung ableite, wird es erforderlich sein, zunächst die Belege für das Vorkommen des eben genannten occupatorischen Symbols im germanischen und im slavischen Rechtsbrauch geordnet vorzuführen.

Was vorerst das germanische Rechtsgebiet betrifft, so ist hier in erster Reihe ein langobardischer Ritus zu erwähnen, den bereits Grimm und Puntschart zur Erklärung des kärntnerischen Ohrfeigenbrauches herangezogen, jedoch in eine mehr als äusserliche Verbindung mit der kärntnerischen Ceremonie

---

[1]) vgl. Schade, a. a. O., S. 278.

[2]) vgl. Puntschart, S. 141 f.

[3]) vgl v. Wretschko, S. 944, Anm. 5.

nicht zu bringen vermocht haben. Dieser langobardische Ritus[1]) bestand nach der Novaliciensischen Chronik darin, dass ein langobardischer Spielmann von den durch Karls des Grossen Gunst seiner Herrschaft zugefallenen Leuten durch Verabreichung von Ohrfeigen solenn Besitz nahm: „dabat ille mox colafum, dicens: tu, inquit, es meus servus.“[2]) Den nämlichen Brauch kennt auch das dem langobardischen so nahestehende sächsische Recht. Nach dem Sachsenspiegel setzt sich der Herr durch eine Ohrfeige in den Besitz des Leibeigenen: „Svenne he ine vertücht hevet, so sal he sik sin underwinden mit rechte, mit enem halslage of he wel.“[3])

Bei den Slaven lässt sich der occupatorische Ritus des Backenstreiches im Hochzeitsceremoniell nachweisen. F. S. Krauss berichtet über die Hochzeitsgebräuche der Kroaten[4]): „Die Braut trägt auf ihrem Gange zur Trauung . . . . eine Perlenschnur; die wird der Braut von ihrem Vater oder seinem Stellvertreter aufgesetzt, wobei er ihr einen leichten Schlag auf die Wange gibt. Der Bräutigam gibt der Braut eine Ohrfeige . . . . . . Offenbar will der Bräutigam der Braut durch diese Handbewegung andeuten, dass er von nun an ihr Herr sein wird.“ Bei den mohammedanischen Bosniern gilt folgender Vermählungsbrauch[5]): die Braut wird zur Türschwelle ihres neuen Heims geführt, wo sie der Bräutigam mit ausgestrecktem Arm erwartet; sobald sie unter seiner Hand hindurchschreitet, gibt er ihr mit der Hand einen kleinen Schlag auf den Kopf, um damit anzudeuten, dass sie sich von nun an in seiner Mundschaft befinde. In Bulgarien[6]) schreitet

---

[1]) vgl. Chronicon Novaliciense, lib. III, c. 14., Mon. Germ. SS. VII, S. 101; Puntschart, S. 139. Grimm, Rechtsalt., 1. Bd., S. 107.

[2]) Zu weit zu gehen scheint mir v. Zeissberg, wenn er den von ihm (S. 419) erwähnten, einem Markgrafen von Schweidt zugeschriebenen Schwank (s. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sag., S. 38 f.) „eines der schönsten Beispiele für die besitzergreifende Bedeutung des Schlages nennt.

[3]) vgl. Ssp. B. 3, Art. 32, § 9. (Hom.[3], S. 325); Schade. a. a. O.

[4]) s. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, S. 385.

[5]) vgl. Lilek, Zschr. f. österr. Volksk., Jg. 1900, S. 58.

[6]) s. Strauss, die Bulgaren, S. 325. — In manchen Gegenden Bulgariens ist es üblich, die drei Schläge gegen die Schulter der Braut zu führen; s. Krauss, Sitte und Brauch, S. 447.

die Braut, ein Wasserbecken langsam ausgiessend, zur Stube, wo sie der Bräutigam erwartet, der sie nun dreimal auf die Stirne schlägt. Wenn es sich nun auch bei diesem bosnischen und bulgarischen Brauche nicht gerade um einen Backenstreich, sondern um Schläge, die auf den Kopf oder die Stirn der Braut geführt werden, handelt, so können doch diese Riten von der kroatischen Backenstreich-Ceremonie nicht getrennt werden. Das Gleiche wird man von einem bei den Südslaven in Syrmien geübten Brauche behaupten dürfen. Hier wird die Braut, während sie über die Schwelle schreitet, vom Bräutigam mit einem Stocke sanft geschlagen.[1] Auch die Nordslaven üben ähnliche Sitten. Sobald bei den Huzulen die Brautleute die Kirche verlassen haben, streicht der Bräutigam die Braut dreimal mit der Reitpeitsche, zum Zeichen, dass er jetzt ihr Herr geworden sei.[2] Bei den Weiss-Russen geht der Vater des Bräutigams, sobald die Braut vor dem Hause der Schwiegereltern angekommen ist, ihr entgegen, ergreift eine Peitsche und einen Gefässdeckel, schlägt damit sanft die Braut und sagt dabei: „Gehorsam sein und keine Klatschereien im Dorfe verbreiten!“[3] Im Kasimowsker Kreis in Russland wird die junge Frau, wenn sie nach der Trauung in das Haus ihres Gatten kommt, viermal leicht mit einer Peitsche auf den Rücken geschlagen, damit sie sich ihrer Eltern entwöhne und den Mann fürchte.[4] Anderwärts in Russland herrscht wiederum folgender Brauch: vor dem Schlafengehen muss die Braut als Zeichen ihrer Unterwürfigkeit dem Bräutigam den Stiefel ausziehen, weshalb dieser in den rechten Geld, in den linken eine kleine Peitsche legt. Nimmt die Braut den linken Stiefel zuerst, so zieht der Bräutigam die Peitsche heraus und schlägt sie damit, ergreift sie den rechten, so reicht er ihr das Geld.[5]

---

[1]) vgl. Rajacsich, Leben Sitten u. Gebr. d. im Kaisert. Oesterreich wohnenden Südslaven (1873), S. 159; Stefanović-Vilovsky, Die Serben im südlichen Ungarn etc., S. 182.

[2]) vgl. R. F. Kaindl, Die Huzulen, S. 18.

[3]) s. G. Kupczanko, Hochzeitsgebräuche der Weissrussen, Am Urquell, 2. Bd. (1891), S. 162.

[4]) vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, S. 27.

[5]) s. Reinsberg-Düringsfeld, S. 28.

Der Grundgedanke der eben angeführten slavischen Hochzeitsgebräuche liegt klar zutage. Es handelt sich in allen diesen Fällen darum, symbolisch anzudeuten, dass die junge Frau nunmehr der hausherrlichen Gewalt ihres Gatten oder seines Vaters unterworfen sei. Der gegen die Braut geführte Backenstreich oder Peitschenhieb versinnbildlicht den Eintritt der neuen Hausgenossin in den Herrschaftsbereich des Hausvorstandes. Dass diese Auffassung richtig ist, beweist fürs erste die Erwägung, dass es für eine naive Denkweise kein treffenderes Symbol für den Erwerb der herrschaftlichen Gewalt über eine Person geben kann als der gegen die erworbene Person in solenner Form geführte Schlag. Diese Erwägung findet in den angeführten Parallelen aus dem langobardischen und sächsischen Rechtsbereiche, denen ähnliche von nichtindogermanischen Völkern geübte Bräuche[1]) an die Seite gestellt werden können, ihre Rechtfertigung. Fürs zweite darf darauf hingewiesen werden, dass den vom Bräutigam oder von seinem Vater geübten Schlägen im slavischen Hochzeitsceremoniell oftmals ein von den Eltern der Braut bei der Entlassung aus ihrem Hause zu vollziehender Schlagritus zur Seite tritt: die Eltern üben ihr Herrschaftsrecht in symbolischer Weise aus, um damit anzudeuten, dass die Tochter nunmehr aus dem herrschaftlichen Verbande der ihrem Vater unterstehenden Hausgenossenschaft ausscheide und in einen neuen herrschaftlichen Verband, den des Bräutigams oder des Vaters des Bräutigams, eintrete. So wird, wie bereits erwähnt wurde, bei den Kroaten die Braut nicht nur vom Bräutigam, sondern auch vom Vater der Braut geohrfeigt. In einigen Gegenden Russlands heisst der Vater am Morgen vor der Hochzeit die Braut ein Bündel Ruten hereintragen und versetzt ihr damit einige leichte Hiebe, indem er bemerkt, dass

---

[1]) Bei den Fullah in Afrika wird die Braut bei der Vermählung von ihrem Vater geschlagen, worauf der Bräutigam das Gleiche tut. „Es ist nicht zu verkennen", sagt Lippert (Geschichte der Familie, S. 104), auf diesen Brauch der Fullah zielend, „dass damit die Strafgewalt und somit überhaupt jede Gewalt von dem Muntinhaber dem Bräutigam eingeräumt werden soll." — Von den Somali in Ostafrika erzählt uns Burton, dass auch bei ihnen die Braut durch eine Tracht Prügel in ihr neues Verhältnis eingeführt wird; vgl. Lippert, a. a. O.

er sein Züchtigungsrecht von nun an an ihren zukünftigen Mann abtrete.[1]) In diesem Zusammenhange darf auch auf eine Ceremonie des russischen Verlobungsrituals hingewiesen werden.[2]) Nach Fertigstellung des Ehevertrages und nachdem die Braut in Gegenwart des Bräutigams die Frage des Vaters, ob sie den Werber heiraten wolle, bejaht hatte, ergreift der Vater eine neue Peitsche und gibt der Tochter einige Streiche mit den Worten: „Diese letzten Streiche erinnern dich an die Vatergewalt, unter der du bisher gestanden. Diese Gewalt hört jetzt insofern auf, als sie in andere Hände übergeht. Wenn du dem Manne nicht folgst, wird er dich statt meiner züchtigen." Dann überreicht der Vater dem Bräutigam die Peitsche, der sie anzunehmen und aufzubewahren erklärt. Sobald er die Peitsche in den Gürtel gesteckt, gilt die Verlobung als rechtsförmlich geschlossen. An einigen Orten Galiziens[3]) ist es wiederum die Mutter der Braut, die dieser einen leichten Schlag auf die Wange verabreicht, worauf das Mädchen unter Gesang zu ihrem Lager geleitet und von nun an als Frau betrachtet wird. Die offen zutage liegende Korrespondenz beider Ceremonien, des im Heime der Braut und des im Hause des Bräutigams geübten Schlagritus beweist, dass es sich bei dem Schlage, den der Bräutigam gegen die Braut zu führen hat, um ein occupatorisches Rechtssymbol handelt. Es war notwendig, dies ausser Zweifel zu stellen, weil W. Mannhardt in seinen „Wald- und Feldkulten" die Vermutung ausgesprochen hat[4]), dass die Schlagriten des slavischen Hochzeitsceremoniells auf die Vorstellung, dass man damit die Austreibung der das Wachstum und die Fruchtbarkeit hindernden Dämonen bewirken könne, zurückzuführen seien. Ich will nicht bezweifeln, dass derartige

---

[1]) s. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1. Teil, S. 301.

[2]) vgl. Puntschart, S. 141.

[3]) vgl. Reinsberg-Düringsfeld, S. 212. — Ueber ähnliche Bräuche bei den Esthen vgl. L. v. Schroeder, Verhandl. der gelehrten esthnischen Gesellsch., Bd. 13, S. 296—299.

[4]) s. a. a. O., S. 301; derselbe, Mythologische Forschungen (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgesch. der germanischen Völker, 51. Bd.), S. 358; Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zschr. d. V. f. Volksk., 4. Bd., S. 171.

Ceremonien auch bei den Hochzeiten der Slaven geübt wurden und noch geübt werden. Wenn man bei den Katholiken des polnischen Ermlandes gleich nach der Hochzeit mit fichtenen Stöcken nach den beiden sich entfernenden jungen Ehegatten zu schlagen pflegt,[1] oder wenn bei den Kroaten[2] die Braut vor dem Beilager mit dem Stiefel einen Streich auf den Kopf des Bräutigams führt, so sind dies zweifelsohne Bräuche, die die Fruchtbarkeit befördern sollen.[3] Es ist aber m. E. ebenso offenkundig, dass uns in den zuerst erwähnten Riten Ceremonien vorliegen, die seit jeher nur in der Absicht vollzogen wurden, den Uebertritt der Braut aus dem Gewaltbereiche ihres Vaters in den ihres Gatten symbolisch anzudeuten. Eine erst später erfolgte Umdeutung dieser Bräuche ist m. E. völlig ausgeschlossen.

Wir dürfen nunmehr, nachdem festgestellt erscheint, dass der Schlagritus, der bei der Aufnahme der slavischen Braut in die Hausgenossenschaft des Mannes geübt wurde, ein Symbol occupatorischen,[4] zugleich aber auch initiatorischen Charakters darstellt, versuchen, diese Bräuche zur Erklärung des Ohrfeigenritus der Fürstenstein-Ceremonie heranzuziehen. Zu diesem Zwecke bedarf es nur der Annahme, dass der Backenstreich, den der Herzogsbauer dem Herzog verabreicht, aus dem Ceremoniell des sakralen Impatriierungsverfahrens der heidnischen Slovenen in das Ritual der Herzogseinführung herübergenommen worden sei. Unter dieser Voraussetzung lässt sich die Ohrfeigen-Ceremonie der sogenannten „Herzogseinsetzung" in völlig ungezwungener Weise als ein Brauch deuten, der die Aufnahme des stammfremden deutschen Herzogs in den Volksverband der Kärntner Slovenen bewirken sollte. Es wurde bereits bei der Erörterung der Sitzceremonie des Fürstenstein-Dramas ausgeführt, dass nach primitiver Denkweise die Mitgliedschaft am Stammesverbande durch das Medium der stammväterlichen Gott-

---

[1]) s. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, S. 299.

[2]) vgl. Krauss, S. 461; auf diesen Brauch spielt wohl Puntschart (S. 141) an; für die istrischen Slaven vgl. Valvasor, S. 332: der Bräutigam wird mit einem Kolazh auf den Kopf geschlagen.

[3]) Ueber das Schlagen mit dem Schuh zur Beförderung der Fruchtbarkeit vgl. Sartori, a. a. O., S. 51.

[4]) vgl. auch noch Leist, Altarisches Jus civile, 2. Bd., S. 116.

heit vermittelt wird. Das Kindschaftsverhältnis zur Gottheit ist die primäre, das Bruderschaftsverhältnis zu den dieser Gottheit zugehörenden Kultgenossen die sekundäre Folge des vom Initianden mit dem ἑδός des Gottes hergestellten persönlichen Kontaktes. Nach dieser Auffassungsweise ist der Stammesverband ein herrschaftlicher Verband, sozusagen eine Gross-Hausgenossenschaft, mit dem stammväterlichen Gotte als Hausvorstand an der Spitze[1]). War man einmal zu dieser — übrigens so natürlichen — Anschauung gelangt, dann musste es für Naturmenschen, die uns Kompromissmenschen der Zivilisation ja allüberall durch die unbeugsame Konsequenz ihrer Logik überraschen[2]), eine Selbstverständlichkeit sein, die symbolischen Ceremonien, die bei der Aufnahme eines Neulings in den herrschaftlichen Verband der Hausgenossenschaft in Uebung standen, auch dort in sinngemässer Weise anzuwenden, wo es sich um die Einführung eines Stammfremden in den Stammesverband, d. h. um die Aufnahme eines Neulings in den hausväterlichen Machtbereich des Stammesgottes handelte. Der die Gottheit stellvertretende Priester hat also nach dieser Vorstellung gegenüber dem Initianden in der nämlichen Weise zu handeln, wie der Vorstand einer gewöhnlichen Hausgenossenschaft gegenüber einer Person, die diesem Verbande zugeführt werden soll. Sowie nun nach langobardischer und sächsischer Sitte der Herr sich in den Besitz des Leibeigenen durch eine Ohrfeige setzt oder nach slavischem Brauch der Bräutigam das Muntschaftsrecht über die ihm angetraute Frau in symbolischer Weise durch einen Backenstreich oder einen Peitschenhieb erwirbt, so ergreift, darf man sagen, der Priester des stammväterlichen Gottes der Slovenen, an dessen Stelle später, im Ceremoniell der Herzogseinführung, der Herzogsbauer trat, für die Gottheit[3]) durch einen Backenstreich in solenner Form Besitz

[1]) vgl. hiezu Leist, Altarisches Jus civile, 1. Bd., S. 64—87, bes. S. 85 fg.; Lippert, Geschichte des Priestertums, 2. Bd., S. 386.

[2]) vgl. Lippert, Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken, 2. Abt. (1886), S. 70.

[3]) Der Priester tritt ja oft für den Gott handelnd oder leidend auf; vgl. Rohde, Psyche, 2. Bd., S. 118, Anm. 2; Eckermann, 3. Bd., 2. Abt., S. 154; Hillebrandt, Vedische Mythologie, 1. Bd., S. 217; Reichel, Vorhellenische Götterkulte S. 19.

an dem die Aufnahme in den Stammesverband (d. h. in den der Herrschergewalt des Stammesgottes unterstehenden Kreis seiner Verehrer) anstrebenden Initianden. Wir dürfen sogar weitergehend in dieser Backenstreich-Ceremonie nicht nur einen Occupationsakt, sondern wohl auch eine adoptionsähnliche Handlung erblicken. Es wird durch den Backenstreich des sakralen Impatriierungsverfahrens der heidnischen Slovenen ein Kindschaftsverhältnis begründet: der Initiand wird von der Stammesgottheit durch Vermittlung des Priesters gewissermassen adoptiert, so wie etwa der μυών den νέος μύστης in das göttliche Geschlecht einführt[1]) oder bei den zur Sioux-Gruppe gehörigen Omahas die Angehörigen der priesterlichen Donnergens die Knaben der Omahas durch Abschneiden der Haarlocken für den Donnergott adoptieren und sie auf diese Weise zu anerkannten Mitgliedern des Stammes machen.[2])

Bevor ich diese dem Backenstreich-Ritus der Herzogseinführung gewidmeten Ausführungen abschliesse, will ich nicht unerwähnt lassen, dass auch Puntschart zur Erklärung dieses Brauches die Schlagriten des slavischen Hochzeitsceremoniells herangezogen hat. Ich halte es für geboten, den gegensätzlichen Standpunkt, den ich gegenüber Puntschart in der Verwertung der Schlagriten des slavischen Hochzeitsrituals zur Deutung der kärntnerischen Backenstreich-Ceremonie einnehme, in Kürze zu präzisieren.

Puntschart beruft sich hauptsächlich auf den oben bereits erwähnten Schlagritus des russischen Verlobungs-Ceremoniells, indem er, an dessen Schilderung anknüpfend, sagt:[3]) „Hier erscheint das symbolische Schlagen als Ausübung der väterlichen Gewalt und zwar der letzten Ausübung. Der Vater erscheint als berechtigt zur Gewaltübertragung und diese erhält so sinnenfällig ihre rechtliche Grundlage." Indem er neben diesen Brauch den kärntnerischen Ritus stellt, sagt er von diesem fast mit den nämlichen Worten: „Der Bauer erscheint darin als

---

[1]) vgl. Rohde, S. 421—423.

[2]) vgl. Schmidt über Miss Alice Fletcher, The significance of the Scalplock. A Study of an Omaha ritual, Archiv f. Anthropologie, Jg. 1900, S. 1093.

[3]) s. Puntschart, a. a. O.

berechtigt zur Uebertragung der Gewalt an den Herzog, welche dadurch sinnenfällig als eine legitime dargestellt wird." In der Deutung des russischen Brauches trifft Puntschart nun gewiss das Richtige, hingegen scheint es m. E. ganz unangebracht, ihn in Puntscharts Weise zur Erklärung des Backenstreich-Ritus der Herzogseinführung zu verwenden.[1]) Der Grundfehler Puntscharts liegt darin, dass er, ausgehend von der irrigen Meinung, es läge in den Vorgängen am Fürstenstein eine „Einsetzung" des Herzogs in die Herrschaft vor, annimmt, es habe sich beim ganzen Akte im Wesen um die Uebertragung der Gewalt an den Herzog gehandelt. Wäre dies der Fall gewesen und hätte die Absicht bestanden, diese Gewaltübertragung in einer Schlagceremonie symbolisch zum Ausdruck zu bringen, so hätte die rechtliche Situation eine ganz andere Gestaltung dieser Ceremonie gefordert. Es hätte auf keinen Fall der Herzog, auf den ja angeblich die Regierungsgewalt übertragen werden sollte, einen Backenstreich erhalten dürfen, geradesowenig wie der Bräutigam nach slavischer Sitte vom Brautvater einen Schlag erhält, was ja auch ganz widersinnig wäre, da ja der Bräutigam der Rechtsnachfolger in der Herrschaftsgewalt über die Braut wird. Ganz folgerichtig ist es in allen oben von mir angeführten Fällen die Braut, das Gewalt-Objekt, die, sei es nun vom Brautvater, sei es vom Bräutigam, sei es von beiden, geschlagen wird. Es hätte also müssen, falls es sich bei der kärntnerischen Ceremonie wirklich um einen Akt der Gewaltübertragung gehandelt hätte, etwa einem Bauer als Symbol der Beherrschten vom Herzogsbauer als dem supponierten zeitweiligen Träger der Volkssouveränität ein Backenstreich verabreicht worden sein und dieser Bauer, an dem der Herzogsbauer auf diese Weise seine souveräne Gewalt zum letztenmale in symbolischer Form ausgeübt hätte, hätte sodann dem Herzog übergeben werden müssen, gleichwie die vom Brautvater geschlagene Braut dem Bräutigam. Dieser Bauer hätte dann wohl nach der Uebergabe an den Herzog

---

[1]) vgl. auch v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. öst. G. 23. Bd., S. 321: „Ob die Peitschenstreiche, welche bei den Russen die Tochter nach ihrer Verlobung von ihrem Vater empfängt, eine Analogie des Backenstreiches bilden, lassen wir dahingestellt."

von diesem zum Zeichen des Erwerbes der Gewalt neuerlich einen Backenstreich erhalten müssen, wie ja auch, was eben Puntschart ganz entgangen ist, die Braut bei den Russen, Huzulen und Kroaten nach vollzogener Uebergabe an den Bräutigam von diesem einen Schlag erhält. Da also der Herzog nicht selbst schlägt, sondern geschlagen wird, so kann es sich nicht um die Uebertragung der Regierungsgewalt an den Herzog, sondern nur um die Ausübung eines Gewaltrechtes an seiner Person gehandelt haben.

Welcher Art dieses Gewaltrecht gewesen ist, haben wir bereits erkannt. Es wird mit dem Backenstreich des Herzogsbauers nicht, wie Puntschart meint, die letztmalige Ausübung einer ihm zustehenden Gewalt zur sinnbildlichen Darstellung gebracht, sondern — gerade im Gegenteil — die erstmalige Ausübung eines herrschaftlichen Rechtes; es soll die feierliche Besitznahme der Person des in den Stammesverband einzuführenden Initianden für den stammväterlichen Gott sinnenfällig zum Ausdruck kommen.

Der Herzog befindet sich also bei der Backenstreich-Ceremonie des Fürstenstein-Dramas in einer Rechtsstellung, die keineswegs mit der des Bräutigams bei den Schlagriten des slavischen Hochzeitsceremoniells, sondern, so überraschend dies auch für den ersten Blick scheinen mag, nur mit der der Braut verglichen werden kann.

IX.

Die Einführung des Herzogs in die aquae et ignis communio der Kärntner Slovenen.

Wir haben erkannt, dass der Brauch, bei der Herzogseinführung vom incendiarius mehrere Holzstösse in Flammen setzen zu lassen, deutlich darauf hinweise, dass die Fürstenstein-Ceremonie von heidnisch-sakralen Vorstellungen beeinflusst gewesen sei und in ihren Wurzeln in die vorchristliche Epoche Kärntens zurückweisen müsse. Mit dieser Konstatierung erscheint mir jedoch die Bedeutung des vom „Brenner“ geübten Brauches noch nicht genügend tief erfasst zu sein. Ich glaube

nämlich weitergehend sagen zu dürfen: die Entzündung der Holzstösse wurde bei der Herzogseinführung nicht bloss darum geübt, weil das sakrale Einbürgerungsverfahren, aus dem die Fürstenstein-Ceremonie ja hervorging, wie jede andere sakrale Handlung die Gegenwart des heiligen Feuers erforderte — dieses Feuer wurde entzündet, nicht allein deshalb, weil es sich bei der altslovenischen Impatriierungs-Solennität um den Sakralakt der Stammesweihe, sondern auch, weil es sich um den Sakralakt der Stammesweihe handelte. Zwischen dem Feuerritus der Fürstenstein-Ceremonie und der das Ritual dieses Einführungsaktes beherrschenden initiatorischen Grundidee besteht demnach meiner Meinung nach noch ein ganz besonders enger Konnex. Der Nachweis dieses Zusammenhanges und damit die erschöpfende Deutung des Feuerritus der Herzogseinführung erfordert eine eingehendere Untersuchung.

Diese Untersuchung hat mit folgender Frage einzusetzen: wieso ist es zu erklären, dass diese Feuerceremonie den christianisierenden Tendenzen nicht zum Opfer gefallen ist, wo doch die Kirche einen eminent heidnischen Brauch, der in keiner Weise an einen ähnlichen christlichen angelehnt werden konnte, vor sich sah? Der Umstand, dass die Ceremonie der Einführung in den Stammesverband als sakraler Akt die Gegenwart des flammenden Feuers erforderte, erklärt noch nicht zur Genüge, wieso der Ritus im Gefüge des Fürstenstein-Dramas vor der Ausrottung bewahrt bleiben konnte. Hätte nur diese Ritualvorschrift allgemeinen Charakters allein nachgewirkt, so wäre m. E. der Brauch bereits bei den ersten Herzogseinführungen in den Hintergrund gedrängt worden und in Vergessenheit geraten. Es muss ein ganz anderer Faktor gewesen sein, der diesen Ritus vor dem gänzlichen Absterben bewahrte. Will man diesen Faktor erkunden, dann ist es das Nächstliegende, zu vermuten, dass die Anwesenheit des zum Himmel lodernden Feuers gerade im Ritual des Einbürgerungsverfahrens ein besonders wichtiges, zur Versinnbildlichung des treibenden Grundgedankens unbedingt notwendiges Formerfordernis war. Bei dieser Annahme lässt sich viel leichter verstehen, wieso der Ritus dem kirchlichen Einflusse zu trotzen vermochte.

Um nun zu erkennen, wieso die Slovenen dazu gelangen konnten, dem flammenden Feuer eine besondere Wichtigkeit für

das Ritual des Einbürgerungsverfahrens zuzuschreiben, ist es notwendig, sich vor Augen zu halten, dass dem Indogermanen „Centralbegriff aller rechtlichen Gemeinschaft“ die sakral geeinte ignis communio ist.[1]) Dies gilt nicht nur für die Kernzelle des öffentlichen Lebens, die Hausgenossenschaft, sondern auch für die aus diesem Zellstoff aufgebauten Geschlechter, Phratrien, Stämme und Stammesverbände.[2]) Auch diese Verbände vermag der Indogermane nur unter dem Bilde einer ignis communio zu erfassen, d. h. einer sakralen Vereinigung von Menschen, die in einem göttlich verehrten Herdfeuer den örtlichen Mittelpunkt ihres Verbandes erblicken.

Am deutlichsten tritt diese Auffassungsweise bei der Hausgenossenschaft zutage; sie hat sich hier bei einigen indogermanischen Stämmen bis auf unsere Zeit erhalten. Die Hausgenossenschaft ist der Urtypus der ignis communio, das beständig lodernde Herdfeuer ihr geheiligtes Centrum. Wer dem Verbande des Hauses angehört, hat Anteil an der Flamme des Herdes, er ist, wie die Griechen sagten, ein ἐφέστιος[3]) oder in Beziehung zu seinen Genossen ein ὁμόκαπνος. Deshalb muss derjenige, der der Hausgenossenschaft nicht zugehört und ihr eingegliedert werden soll, feierlich in die ignis communio des Hauses aufgenommen werden.

Dies geschieht, wie die folgende Zusammenstellung, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben will, lehrt, dadurch, dass der Initiand beim erstmaligen Betreten des Hauses in dreimaliger feierlicher Umkreisung um den lodernden Herd

---

[1]) vgl. Leist, Altar. Jus civile, Bd. 1, S. 43, 80 f., 148 f., 269, 294 u. a. a. O.; Lippert, Kulturgeschichte, 1. Bd., S. 259—268.

[2]) vgl. Hülsen in Pauly-Wissowas Realencyklopädie, s. v. „curia“, Sp. 1816 über den Herd der Curien; Leist, S. 149 f., über die ἑστία κοινὴ τῶν φρατριῶν; s. ferner Hillebrandt, Vedische Mythologie, 2. Bd., S. 122—126; Geiger, Ostiranische Kultur im Altert., S. 472; Preuner bei Roscher, Lexikon der griechischen u. röm. Mythol., s. v. „Hestia“, Sp. 2630 fg.

[3]) vgl. Preller, Griech. Mythol.[4], S. 424; (ἐφέστιον = Familie); s. auch R. Meringer, Studien zur germanischen Volkskunde, Mitteil. d. Wiener anthr. Ges., Jg. 1891, S. 148: ags hīrēd-„Familie“ . . . . ist dann der „Feuerrat“, die um den Herd Versammelten, die Hausbewohner.

geleitet wird. Eine rudimentäre Verkümmerung des Brauches ist es zu nennen, wenn mancherorts der Neuling nur an den Herd geführt wird oder wenn man ihn ein anderes, im täglichen Leben der Hausgenossenschaft besonders wichtiges Objekt umkreisen lässt. Zuweilen wird mit diesen auf das Herdzentrum bezüglichen kultischen Akten eine Opferspende an die Schutzgottheit des Herdes verbunden.

Was zunächst die Slaven betrifft, so lassen sich die eben geschilderten Riten sowohl bei den Süd- wie bei den Nordslaven nachweisen. In Serbien und Kroatien wird die Braut im neuen Heim dreimal um den Herd geführt.[1]) Dies ist die ältere Form des Ritus; die jüngere stellt die slavonische Uebung dar: die Braut wird nicht mehr um den Herd, sondern zum Herde geleitet, um in die Glut ein Geldstück zu opfern.[2]) Aehnlich ist die Sitte der Slovenen. Hier schreitet die Braut nach der feierlichen Begrüssung durch die Hausgenossen zum Herde und wirft ein grosses Gebäckstück ins lodernde Feuer.[3]) In Bosnien und in der Hercegovina lässt sich die ältere und die jüngere Form des Brauches nebeneinander nachweisen.[4]) Der Gedanke, dass der Eintritt in die Hausgenossenschaft durch die feierliche Zuführung zum Herdfeuer bewirkt werde, hat sich demnach gerade bei den Südslaven bis auf unsere Zeit in voller Ursprünglichkeit erhalten. Unter den Nordslaven sind in erster Reihe die Elbwenden in Hannover[5]) zu nennen. Bei ihnen wurde die Braut noch in alter Weise feierlich dreimal um den Herd geleitet. Bei den Tschechen findet sich nur noch die Zuführung zum Herde.[6]) Indes muss auch hier einstens die dreimalige Umkreisung des Herdfeuers geübt worden sein. Wenn nämlich der Bauer ein neues Huhn kauft, so trägt er es nach dem Brauche mancher tschechischer Gegenden[7]) in die

---

[1]) vgl. Krauss, S. 386, 436.

[2]) vgl. Krauss, S. 400.

[3]) s. Reinsberg-Düringsfeld, S. 88.

[4]) vgl. Lilek, Wissenschaftl. Mitteil. aus Bosnien u. d. Hercegov., Jg. 1900, S. 303, 307, 322, 332.

[5]) vgl. Vieth, Archiv f. slavische Philologie, Jg. 1900, S. 118.

[6]) s. Lippert, Christentum, Volksgl. etc., S. 489; derselbe, Kulturgesch., 2. Bd., S. 147.

[7]) vgl. Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, S. 142.

Stube: dort steckt er seine Beine unter den Tisch an das Tischgestell und zieht das Huhn dreimal durch die hiedurch entstandene Oeffnung. Hier hat sich noch der alte Umkreisungsritus erhalten, nur ist an Stelle des Herdes der Tisch getreten.[1]) Bei den Polen wird die Braut im neuen Heim dreimal um den Kamin geleitet.[2])

Wie bei den Slaven, lässt sich der Brauch auch bei den ihnen so nahe verwandten Litauern nachweisen. Hier wird das von der Taufe heimgebrachte Kind an den Ofen oder unter den Ofen gelegt.[3]) Nach dem Berichte des Johann Lasicius wurde die litauische Braut im Hause des Bräutigams dreimal um den Herd geleitet.[4])

Was die Germanen betrifft, so seien hier folgende Belege angeführt. Im friesischen Saterlande, im Brandenburgischen, im Westphälischen und bei den Deutschen in Siebenbürgen wird die Braut dreimal um den Herd oder um den Kesselhaken geführt.[5]) Der Kesselhaken ist natürlich erst im Laufe der Zeit an die Stelle des Herdes getreten. Mancherorts muss nicht nur die Braut, sondern auch neu einziehendes Gesinde feierlich den Herd oder den „Helhaken“ dreimal umschreiten[6]). Auch neuerworbene Haustiere werden — und zwar sowohl bei den Nord- wie bei den Südgermanen — der gleichen Uebung unterworfen.[7])

Bei den Römern herrschten ähnliche Sitten. War die Braut in das Haus ihres Gatten eingetreten, so wurde eine auf

---

[1]) In anderen tschechischen Dörfern ist es üblich, das Geflügel unter den Rauchfang zu stellen und dort um den linken Fuss zu drehen; Grohmann, S. 231 f.

[2]) vgl. Mannhardt, Mythol. Forsch., S. 356; Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (1901), S. 3.

[3]) vgl. Schleicher, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss., Jg. 1852, S. 532 nach Lippert, Christentum, S. 485 f.

[4]) vgl. Schrader, Reallexikon, S. 356.

[5]) s. Elard H. Meyer, Deutsche Volkskunde, S. 67 f., S. 179.

[6]) vgl. vor allem Lippert, Kulturgeschichte, 2. Bd., S. 146 fg.; E. H. Meyer, S. 67; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 3. Aufl., S. 403 f.

[7]) s. v. Negelein, Zschr. d. Ver. f. Volksk., Jg. 1902, S. 14, Anm. 5: das neuerworbene Pferd wird, um es an das Haus zu gewöhnen, nach nordischer Sitte dreimal um das Herdfeuer geführt. — Für die Deutschen vgl. Haupt, Zschr. d. Ver. f. Volksk. Jg. 1895, S. 415 (Fränkischer Brauch); Wuttke, a. a. O., S. 433.

das Herdfeuer bezügliche Ceremonie vorgenommen, über deren Einzelheiten wir jedoch nicht genügend unterrichtet sind.[1]) Nach Plutarchs Bericht hätte die Braut das Herdfeuer berühren müssen. Dass die Ceremonie auch bei den Römern ursprünglich in einer dreimaligen Umkreisung des Herdes bestanden habe, scheint mir aus folgendem römischen Brauche hervorzugehen. Aelian berichtet: „Um einen neuen Hahn beim Hofe zu halten, führe man ihn dreimal um den täglich benutzten Esstisch herum.“ Hier ist, wie Riess[2]) treffend ausführt, der Tisch an die Stelle des Herdes getreten.

In den Kreis der angeführten Riten gehört, wie Mannhardt vermutet und Samter jüngst erwiesen hat[3]), der griechische Brauch, beim Feste der Amphidromien mit dem neugeborenen Kinde nackt um den Herd zu laufen. Es handelt sich um einen initiatorischen Akt. Das Kind wird durch diese Ceremonie feierlich in die ignis communio des Hauses aufgenommen. Auch die griechische Braut muss zum Herde geführt worden sein[4]) Von einer dreimaligen Umkreisung des Herdes durch die Braut erfahren wir jedoch nichts. Deshalb dürfte die neugriechische Sitte, die Braut dreimal um den Herd zu leiten, auf slavischen Einfluss zurückzuführen sein.[5])

Auch die östlichen Indogermanen haben den Brauch bewahrt. Bei den Armeniern[6]), Osseten[7]) und Indern[8]) schreibt das Hochzeitsceremoniell die feierliche dreimalige Umkreisung des Herdes im Hause des Bräutigams durch die Braut vor.

Aus den eben angeführten Parallelen ist wohl zur Genüge klar geworden, dass es nach indogermanischer Auffassung zur rechtsgültigen Einführung in den Verband der Hausgenossenschaft unbedingt erforderlich war, dass der Initiand in feierlicher Weise das geheiligte Zentrum des Hauses, das lodernde Herdfeuer,

---

1) vgl. Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, S. 361 f.

2) s. Riess, a. a. O., Sp. 30.

3) vgl. Samter, S. 62.

4) vgl. v. Schroeder, S. 289.

5) s. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 4.

6) vgl. Manuk Abeghian, Der armenische Volksaberglaube, Jenaer Inaugural-Dissertation, 1899, S. 69.

7) vgl. Darinsky, Zschr. f. vgl. Rechtsw., 14. Bd., S. 203; L. v. Schroeder, S. 277.

8) vgl. v. Schroeder, S. 275.

dreimal umschritt. Nun gelten aber, wie bereits erwähnt wurde, nach indogermanischer Anschauung nicht nur die Hausgenossenschaft, sondern auch die der Hausgenossenschaft übergeordneten Geschlechter und Geschlechterverbände, die Stämme und Stammesverbände als „ignis communiones“; folglich sollte zu erwarten stehen, dass auch bei der Initiation in diese höherorganisierten Herdgenossenschaften ähnliche Riten wie bei der Einführung neuer Hausgenossen in die ignis communio des Hauses zur Anwendung kamen. Es muss deshalb für den ersten Augenblick überraschend wirken, dass sich ausser in Griechenland, wo in gewissen Städten die neuen Epheben bei ihrer Einschreibung in die Bürgerlisten auf der Hestia am Prytaneion opferten („ἐν τῷ πρυτανέιῳ, ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας τοῦ δήμου“)[1]), m. W. nirgends sonst bei den Indogermanen die Gepflogenheit nachweisen lässt, bei der Initiation in die höher organisierten Verbände des öffentlichen Lebens etwaige den herdgenossenschaftlichen Charakter dieser Gemeinschaften betonende Ceremonien zu üben. Worauf ist diese merkwürdige Erscheinung zurückzuführen? Sollen wir den Umstand, dass uns von derartigen Riten nichts vermeldet wird, der Lückenhaftigkeit unseres Quellenmaterials zuschreiben, oder dürfen wir annehmen, dass der eben erwähnte griechische Ritus eine recente Bildung sei, dem bei den übrigen indogermanischen Stämmen eine ähnliche Uebung nicht entsprochen habe? Obzwar ich das Gewicht der Gründe, welche sich für die erste Behauptung vorbringen liessen, keineswegs verkenne, glaube ich doch, mich für die zweite Annahme entschliessen zu müssen, dies hauptsächlich geleitet von der Erwägung, dass die Uebung derartiger, den herdgenossenschaftlichen Charakter der höheren politischen Verbände betonenden Initiationsceremonien bei den Indogermanen in der Regelzahl der Fälle eine rituelle Ueberflüssigkeit gewesen wäre. Ich glaube nämlich behaupten zu dürfen, dass es gar nicht noch besonders notwendig war, bei der Aufnahme eines dem Stamme eingeborenen Knaben in den Verband des Geschlechtes oder des Volkes eine solenne Zuführung des Initianden zum heiligen Herdzentrum der

---

[1]) vgl. Corp. inscr. Att. II, 470; Reisch in Pauly-Wissowas Realencycl., s. v. „Altar“, Sp. 1648.

Genossenschaft vorzunehmen, weil eben der Novize, sofern er nur dem Stamme eingeboren war, schon seit seiner frühesten Kindheit Teilhaber nicht nur der ignis communio des Hauses, sondern auch jener des Geschlechtes, des Geschlechtsverbandes und des Stammes war. Das Feuer des häuslichen Herdes ist nämlich bei den Indogermanen kein originäres, im Hause selbst erzeugtes, sondern ein vom Herde der höheren Verbände feierlich geholtes.[1] Die Flamme am häuslichen Herd ist sonach wesensgleich mit dem am Herdzentrum der politischen Gemeinschaft lodernden Feuer. Aus diesem Grunde braucht derjenige, der bereits an dem ignis einer Hausgenossenschaft Teil hat, nicht noch besonders in die Herdgemeinschaft des Stammes aufgenommen zu werden.

Gänzlich anders musste sich die Sachlage gestalten, wenn es sich darum handelte, einen stammfremden Ausländer in den Verband des Volkes aufzunehmen. Dieser war keiner Hausgenossenschaft des Stammes zugehörig, er war daher auch in dem Augenblicke, wo er in die Volksgemeinschaft eintreten sollte, noch nicht, wie etwa der wehrhaft gewordene Jüngling, Mitglied der ignis communio des Stammes. Hier ergab sich demnach die Notwendigkeit, den Initianden auch in die ignis communio des Volkes solenn einzuführen. Aus diesem Grunde vermeine ich behaupten zu dürfen, muss im sakralen Einbürgerungsverfahren der heidnisch-slovenischen Zeit die Zuführung des zu impatriierenden Stammfremden zum Zentral-Focus der slovenischen Volksgemeinschaft eine bedeutende Rolle gespielt haben. Worin dieser Feuerritus des heidnisch-slovenischen Impatriierungsverfahrens des näheren bestand, lässt sich selbst-

---

[1]) vgl. für die Kelten Bastian, Zeitschr. f. Ethnologie, 1. Bd., S. 420; Eckermann, 3. Bd., 2. Abt., S. 121; Lippert, Kulturg. 1. Bd., S. 273; für die Perser Geiger, Ostiran. Kultur, S. 257; für die Inder Hillebrandt, Vedische Mythologie, 2. Bd., S. 96, Anm. 1; für die Germanen Lippert, Christentum, S. 487; Jahn, Die deutschen Opfergebräuche etc., S. 130; Waizer, Kulturbilder und Skizzen aus Kärnten, S. 49; für die Armenier vgl. Manuk Abeghian, S. 72 fg.; für die Slaven vgl. Urbas, Abergl. d. Slovenen, Zschr. f. öst. V., Jg. 1898, S. 149; die Sitte findet sich auch bei nicht-indogermanischen Völkern, s. Kohler, Z. f. vgl. R., 14. Bd., S. 315.

redend heute mit voller Sicherheit nicht mehr bestimmen; doch spricht die grösste Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese Solennität den Ceremonien geglichen haben dürfte, welche die Südslaven bei der Aufnahme hausfremder Personen in die ignis communio der Hausgenossenschaft übten. Da dieser Ritus bei den Südslaven ursprünglich überall, wie bei allen anderen indogermanischen Stämmen, in der feierlichen dreimaligen Umkreisung des häuslichen Herdfeuers gegipfelt haben muss, so dürfte auch der Feuerritus des slovenischen Einbürgerungsverfahrens in einer dreimaligen solennen Umschreitung der κοινὴ ἑστία der slovenischen Volksgemeinschaft bestanden haben. Man darf vielleicht sogar vermuten, dass der von den beiden oben besprochenen Handschriften des „Schwabenspiegels" erwähnte Ritus der dreimaligen Umkreisung des Fürstensteines eigentlich eine dreimalige Umwandlung des gesamten Schauplatzes der Ceremonie, d. h. nicht allein des Steines, sondern auch der in seiner Nähe lodernden Holzstösse dargestellt habe.

Es ist nunmehr wohl klar geworden, weshalb man beim Akte der Herzogseinführung solange an dem Brauche festhielt, durch den „Brenner" einige Holzhaufen entflammen zu lassen. Zur Zeit, als die deutsche Gewalt und mit ihr das Christentum ins Land drang, muss sich in nächster Nähe des Fürstensteines, des Kultheiligtums der Kärntner Slovenen, auch das heilige Herdzentrum dieser Volksgenossenschaft befunden haben. Als sich nun zum erstenmale die Notwendigkeit einer Herzogseinführung ergab, mochte man zwar den Herdcharakter der alten Kultstätte äusserlich, durch Einstellung des heidnischen Feuerdienstes, bereits ausgetilgt haben, aber damit konnte die tiefeingewurzelte Auffassung, dass der Volksverband eine ignis communio sei, und dass, wer diesem Verbande zugeführt werden solle, auch Mitglied dieser ignis communio werden müsse, noch keineswegs ausgerottet worden sein. So leicht man auch die sinnlichen Wahrzeichen eines Kultes mit Hilfe der Gewalt zu vernichten vermag, so schwer ist es, die an diese Symbole geknüpften Anschauungen zu bekämpfen. Wir werden deshalb vermuten dürfen, dass man sich in damaliger Zeit in Kärnten, mochte auch das Herdzentrum der Volksgenossenschaft zerstört gewesen sein, eine solenne Aufnahme in den Stammesverband nicht ohne die Gegenwart des flammenden Feuers denken konnte. So mag es denn ge-

kommen sein, dass man beim Akte der ersten Herzogseinführung der Stätte, an der sich der Fürstenstein befand, durch Entzündung mehrerer Holzstösse temporär, für die Dauer der Initiationsceremonie, den alten Herdcharakter verlieh. Die Kirche konnte den Brauch in dieser rudimentären Verkümmerung ruhig dulden, umsomehr als eine Uebung des alten Feuerdienstes nicht mehr möglich war, und auch der christliche Herzog brauchte an der Sitte keinen Anstoss zu nehmen.

Die Richtigkeit der in diesem Abschnitte bisher gewonnenen Resultate wird m. E. bestätigt, wenn man den Trinkritus der Fürstenstein - Ceremonie schärfer ins Auge fasst. Bekanntermassen wurde bei der Herzogseinführung der Brauch geübt, dass der Fürst aus einem Bauernhute, der mit frischem Wasser gefüllt war, einen Trunk tun musste. Ich glaube diesen Trinkritus, der einen der interessantesten Züge des Fürstenstein-Dramas darstellt, als ein Seitenstück zur Feuerceremonie der Herzogseinführung bezeichnen zu dürfen und behaupte, dass durch diesen Brauch der stammfremde Herrscher in die aquae communio der Kärntner Slovenen aufgenommen werden sollte.

Wir haben oben ausgeführt, dass dem Indogermanen Zentralbegriff aller rechtlichen Gemeinschaft die ignis communio gewesen sei. Dieser Satz bedarf einer nicht unwichtigen Ergänzung. Jede ignis communio ist nämlich nach indogermanischer Auffassung zugleich auch eine aquae communio. Wir werden deshalb, um das innerste Wesen des indogermanischen Genossenschaftsbegriffes mit aller nur wünschenswerten Präzision definieren zu können, mit Leist sagen dürfen: Dem Indogermanen ist Grundbegriff aller rechtlichen Gemeinschaft die sakralgeeinte aquae et ignis communio.[1]) Dies gilt nicht allein von der Hausgenossenschaft, sondern auch von allen der Hausgenossenschaft übergeordneten Verbänden. Aus diesem Grunde steht zu erwarten, dass die Indogermanen bei der Initiation in diese Verbände den Initianden durch entsprechende Riten nicht nur zum Teilhaber der ignis communio,

---

[1]) vgl. Leist, 1. Bd., S. 294, ferner S. 268 fg., S. 43, 46, 154, 159 fg. — Ueber den Begriff der aquae et ignis communio vgl. noch Lippert, Kulturgeschichte, 1. Bd., S. 268; 2. Bd., S. 7.

sondern auch zum Genossen der aquae communio der betreffenden Gemeinschaft machten. Wenn wir nun, von dieser Präsumtion ausgehend, die quellenmässige Ueberlieferung durchforschen, so bietet sich uns ein ähnliches Ergebnis dar, wie bei der Erörterung der Frage, ob die Indogermanen den Gedanken, dass jede rechtliche Gemeinschaft eine ignis communio sei, auch bei allen initiatorischen Akten zum Ausdruck gebracht haben.

Auch hier können wir vorerst konstatieren, dass eine grosse Reihe indogermanischer Völker bei der Initiation in die Hausgenossenschaft Ceremonien übt oder geübt hat, welche die Aufnahme des Neulings in die aquae communio des Hauses andeuten sollen.

Unsere Rundschau über die zum Beweise der vorstehenden Behauptung anzuführenden Riten mag zunächst wiederum mit der Betrachtung der südslavischen Parallelen einsetzen. Bei den orthodoxen bosnischen Serben gilt an manchen Orten folgender Hochzeitsbrauch[1]): wenn die Braut vor dem neuen Heim angelangt ist, zieht sie aus dem vor dem Hause stehenden Wasserfasse mit den Zähnen den Seitenstoppel heraus, so dass das Wasser herausrinnen kann und legt auf das Fass als Opfergabe eine Silbermünze. Hierauf wird sie ins Haus und zwar zuerst zum Herde geleitet. Anderwärts in Bosnien tritt die junge Frau über ein kupfernes, mit Wasser gefülltes Gefäss in des Bräutigams Haus.[2]) Eine Modifizierung dieses Brauches scheint es zu sein, wenn man an manchen Orten der Braut eine Schüssel Wasser vor die Füsse giesst oder wenn sie selbst mit den Füssen die zwei Wassergefässe, die man vor das Haustor gestellt hat, umstösst.[3]) Auch findet sich die Sitte, das die mlada (junge Frau) bei ihrem Einzug ins Haus zwei mit Wasser gefüllte Kupfergefässe an den Herd trägt.[4]) In Slavonien reicht die Schwiegermutter der Braut vor dem Eintritte ein Glas Wasser und ein Glas Wein.[5]) Der Wein

---

[1]) vgl. Lilek, Wissensch. Mitt. aus Bosnien u. d. Herc., Jg. 1900, S. 303.

[2]) Lilek, S. 332.

[3]) Lilek, a. a. O.

[4]) Lilek, a. a. O.

[5]) vgl. Krauss, S. 398.

dürfte hier wohl erst eine spätere Zugabe sein. Zu Kukuš in Bulgarien herrscht die Sitte, der Braut, nachdem sie vor dem neuen Heim vom Wagen gehoben worden, einen Behälter mit jenem Wasser zu übergeben, mit dem sich der Bräutigam in der Frühe das Gesicht nach dem Barbieren gewaschen.[1]) Hier hat der altheilige Brauch schon eine komische Umdeutung erfahren.

Nicht zu trennen von diesen Bräuchen sind ähnliche bei den Kroaten und Slovenen geübte Ceremonien. An manchen Orten Kroatiens begibt sich der Hochzeitszug zum Dorfbrunnen. Die Brautleute gehen dreimal um den Brunnen herum und beim dritten Umgang werfen sie einen mit Kupfermünzen bespickten Apfel hinab.[2]) Bei den Krainer Slovenen „führt man die Braut zum allgemeinen Brunnen des Dorfes; allda sie dem Umstande einen Trunk Wassers zutrinkt und in das Geschirr oder Gefäss einige Münzen wirft."[3]) In diesen Fällen ist es nicht das Wasser der Hausgenossenschaft, sondern der Dorfbrunnen, dem die Braut zugeführt wird. Diese kroatischen und slovenischen Bräuche stellen einen Nachklang aus jener Zeit dar, wo die südslavische Dorfgemeinschaft noch exogam war, wo also jede Braut dorffremd (= geschlechtsfremd) war und daher auch erst in den Verband des Geschlechterdorfes[4]) aufgenommen werden musste. Besonders hervorgehoben zu werden verdient natürlich der Umstand, dass just bei den Slovenen der initiatorische Wasserritus des Hochzeitsceremoniells im Trinken[5]) des Wassers gipfelt.

Was die Deutschen betrifft, so können wir auch bei ihnen die solenne Zuführung der Braut zur aquae communio des Hauses nachweisen.

---

[1]) s. Krauss, S. 447; Strauss, Die Bulgaren, S. 325.

[2]) vgl. Krauss, S. 386; Leist, Altar. Jus Civile, 2. Bd., S. 117; Leist bemerkt zu diesem Brauche richtig: „slavische Darstellung der aquae et ignis communio". Ueber ähnliche bulgarische Bräuche vgl. Krauss, S. 450 fg.

[3]) vgl. Valvasor, S. 314; der Brauch herrscht noch heute, s. Reinsberg-Düringsfeld, S. 92.

[4]) An eine Einführung in den „Bezirk" denkt auch Samter, S. 26.

[5]) In gleicher Weise wird der Ritus bei den Neugriechen geübt: s. Reinsberg-Düringsfeld, S. 59.

Im deutschen Egerlande[1]) herrschte vormals folgender Brauch: wenn der Hochzeitszug vor dem Hause des Bräutigams ankam, reichte die Mutter des Bräutigams der Braut ein Glas Wasser zum „Willkommentrunk", das die Braut mit einem Zuge leerte und hinter sich warf. Hiedurch, so deutete man sich den Brauch, bekundet die Braut ihre Bereitwilligkeit, auch bei schlechter Kost und einfachem Trank im Hause ihres Mannes vorlieb zu nehmen. Bei den Deutschen im südwestlichen Mähren erhält die Braut, bevor ihr die Tür des neuen Heims geöffnet wird, ein Glas Wasser, dann Wein, den sie mit dem Bräutigam austrinkt[2]). Bei den Sachsen in Siebenbürgen muss das Brautpaar vor dem Tore des Bräutigamhauses über ein mit Wasser gefülltes Gefäss springen.[3])

Voll ausgeprägt findet sich der Gedanke, dass die Braut der aquae communio der Hausgenossenschaft zugeführt werden müsse, bei den Römern.[4]) War die Braut ins neue Heim eingetreten, so wurde eine Ceremonie vorgenommen, welche die Römer mit „aqua et igni accipi" bezeichneten. Aus den uns über diesen Brauch vorliegenden Berichten geht hervor, dass der Ritus in seinen Einzelheiten bereits ins Schwanken geraten war. Plutarch erzählt, dass die Braut neben dem Herdfeuer auch das Wasser habe berühren müssen, andere Quellen melden, dass die Braut mit reinem Wasser besprengt worden sei. Mag dem wie immer sein, so tritt doch der initiatorische Charakter des Brauches in vollster Deutlichkeit hervor.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch bei den alten Indern eine Aufnahme der Braut in die aquae communio der Hausgenossenschaft geübt worden sein dürfte.[5])

---

[1]) vgl. Michael Urban, Zu den älteren Hochzeitsbräuchen im Egerlande, Zschr. f. österr. Volksk., Jg. 1898, S. 111; ein ähnlicher Ritus findet sich in der Oberpfalz: wenn in der Gegend um Amberg die Braut beim Bräutigam eintritt, reicht man ihr einen Trunk Wassers, damit sie nicht übermütig wird; vgl. F. Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1. Teil, S. 76 f., 94.

[2]) vgl. Vrbka, Zschr. f. öst. Volksk., Jg. 1896, S. 168.

[3]) Weinhold, Die deutschen Frauen[3], 1. Bd., S. 380.

[4]) vgl. Leist, Alt. Jus Civ., 1. Bd., S. 154 fg.; Rossbach, S. 361—367.

[5]) vgl. Schrader, Reallexikon, S. 356. Für die Litauer vgl. Eckermann, 4. Bd., 1. Abt., S. 96: An des Mannes Grenze trat der Braut ein Mann

Soviel über die solenne Initiation in die aquae communio der indogermanischen Hausgenossenschaft. Was die der Haus- und Geschlechtsgenossenschaft übergeordneten Verbände, die man sich ja unter dem Bilde von Gross - Hausgenossenschaften und daher auch als aquae et ignis communiones vorstellte, betrifft, so können wir, wie bereits oben angedeutet wurde streng genommen nur in einem einzigen Falle konstatieren, dass bei der Initiation in diese höheren Verbände eine solenne Zuführung zur aquae communio stattfand, u. z. sind es wiederum die Griechen[1]), die einen derartigen Brauch[2]) übten. Antiphanes lässt eine Sklavin sagen: „Wenn ich das und das nicht tue, μηδέποθ' ὕδωρ πίοιμι ἐλευθέριον“, d. h. „will ich den Wassertrunk der Freiheit nicht tun.“ Diese Redensart ist uns durch weitere Quellen belegt, so durch die Angabe des Atticisten Pausanias bei Eusthatius: „ἐν Ἄργει Κυνάδρα κρήνη, ἐξ ἧς ἔπιον οἱ ἐλευθερούμενοι . . . . .“ Aus derselben Ueberlieferung schöpft Hesych die Glosse „ἐλευθέριον ὕδωρ. Ferner berichtet uns Pausanias der Perieget: „Μυκήνων δὲ ἐν ἀριστερᾷ πέντε ἀπέχει καὶ δέκα στάδια τὸ Ἡραῖον· ῥεῖ δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ὕδωρ Ἐλευθέριον καλούμενον . . . . .“ M. E. lässt sich dieser merkwürdige Freilassungsritus am ungezwungensten erklären, wenn man annimmt, dass der Sklave durch den Trunk aus der heiligen Quelle in die aquae communio jenes πόλις — Verbandes, dem das Heiligtum jener Quelle zugehörte, aufgenommen werden sollte.

---

entgegen, in der einen Hand einen lodernden Feuerbrand, in der andern ein volles Trinkgefäss (mit Wasser?) haltend . . . ., aus dem sie trinken muss . . . Nachdem sie ins Haus geführt worden, trinkt sie zum zweitenmale und wird sodann an den Herd geführt; vgl. den in Meyer's Konvers. - Lexikon s. v. „Hochzeitsgebräuche“ besprochenen preussischen Hochzeitsritus; ferner Carus Sterne, Das Sonnenleben, Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, Jg. 1892, Nr. 14.

[1]) vgl. oben S. 180.

[2]) s. U. v. Wilamowitz - Möllendorf, Ἐλευθέριον ὕδωρ. Hermes, 19. Bd., S. 463—465; Bachofen, Versuch über d. Gräbersymbolik d. Alten, S. 198, Mutterrecht[1], S. 137. Es darf in diesem Zusammenhange wohl auch daran erinnert werden, dass die Römer den Zustand der Knechtschaft mit den Worten „aquam servam bibere“ bezeichneten und von einem „aquam liberam gustare“ der Freigelassenen sprachen (s. Loon,

Mag man nun das Fehlen fast jeglicher Nachricht[1]) über ähnliche, bei der Initiation in die höherorganisierten Verbände geübte Wasserriten wie immer erklären — mag man der lückenhaften Ueberlieferung die Schuld beimessen oder, wie ich vermeine annehmen zu dürfen, supponieren, dass der dem Stamme Zugeborene bereits durch die feierliche Aufnahme in die Hausgenossenschaft Mitglied der aquae communio des Stammesverbandes geworden sei[2]), so ist doch klar, dass bei der

---

De manumissione, 1685, S. 105 f.). Ferner darf hier die eigentümliche, von Seneca angewendete Freilassungsform (s. Bachofen, Gräbersymbolik, S. 193, Mutterrecht, S. 136 f.) erwähnt werden. Seneca übte nämlich im Tempel des Zeus Libertas Manumission durch Besprengung mit warmem Wasser. Im Besprengen liegt eine Mitteilung des Wassers; vgl. die Hochzeitsgebräuche, wo die Braut mit dem ihr entgegengebrachten Wasser besprengt wird; ferner Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Altert. d. Griechen (1846), S. 126: „. . . . Sämtliche Anwesende wurden . . . . mit geweihtem Wasser besprengt, dessen Mitteilung als Symbol der Teilnahme an der gottesdienstlichen Gemeinschaft galt."

[1]) Ob der Κυκεών der Eleusinienweihe, ein aus Wasser, Mehl und anderen Ingredienzien bereiteter Mischtrank (vgl. Hatch, Griechentum und Christentum, S. 213, Anrich, Mysterienwesen, S. 29) und ein ähnlicher bei den Mithras-Mysterien verwendeter Trank (s. Creuzer, Symbolik u. Mythol., 2. Bd., S. 213) mit den oben angeführten Trinkriten des indogerm. Hochzeitsrituals in eine Reihe gestellt werden dürfen, muss näherer Untersuchung vorbehalten bleiben. An dieser Stelle immerhin erwähnenswert sind folgende Bräuche: in Poitiers wurde niemand in die Matrikel verzeichnet, d. h. also in den Universitätsverband initiiert, der nicht vorher aus der fontaine caballine zu Croustelles getrunken und auf dem pierre levée sich umgeschaut hatte (vgl. Fabricius, Die akademische Deposition, S. 25, Anm. 17). In Wittenberg mussten noch im 19. Jahrh. alle angehenden Studenten aus dem Lutherbrunnen trinken (s. Fabricius, S. 25). Bei den indischen Sikhs, die allerdings auf reines arisches Blut keinen Anspruch mehr erheben dürfen (vgl. Trumpp, Mitteilung. d. Wiener anthr. Ges., Jg. 1872, S. 293), werden bei der Jünglingsweihe die Initianden mit Wasser aus einem heiligen Teiche besprengt und bekommen von diesem Wasser auch zu trinken. (Trumpp, S. 299 f.). Fraglich scheint es, ob der im Taufceremoniell der Mandäer und justinischen Ophianer geübte Initiationsritus des Wassertrunks (vgl. Brandt, Die mandäische Religion, S. 108 fg., 181, 201) in diesen Zusammenhang gehört.

[2]) Der Sitte, zu gewissen festbestimmten Zeiten das Feuer am Herde zu löschen und neues vom Herde der nächst höheren politischen Gemeinschaft zu holen, entspricht vielerorts (auch in Kärnten, s. Waizer, Kulturbilder, S. 48) der Brauch, zur nämlichen Zeit aus einer geheiligten Quelle Wasser

Aufnahme eines stammfremden Ausländers in den Volksverband der Gedanke, dass die Stammesgenossenschaft eine aquae communio sei, mächtig zur Verlebendigung im Initiationsritual drängen musste. Der Stammfremde gehörte keiner Hausgenossenschaft innerhalb des Volksverbandes an, musste daher im Gegensatz zu den bei den Jünglingsweihen in den Volksverband aufzunehmenden Jünglingen, die man wohl schon seit ihrer Geburt als zur aquae communio des Stammes gehörig betrachtete, in solenner Form auch in die aquae communio des Stammes eingeführt werden. Von dieser Erwägung geleitet, glaube ich denn mit Rücksicht auf die bei der Einführung in die aquae communio der indogermanischen Hausgenossenschaft gebräuchlichen Riten, die auch bei der Aufnahme in den Stammesverband sinngemäss zur Anwendung gelangen mussten, behaupten zu dürfen, dass der Trinkritus der Fürstenstein - Ceremonie der solennen Aufnahme des stammfremden deutschen Herrschers in die aquae communio der Kärntner Slovenen diente.

Mit den vorstehenden Ausführungen ist, was im Rahmen dieser Untersuchung über den Wasserritus der Herzogseinführung zu sagen wäre, noch keineswegs erschöpft. Vor allem verdient der Umstand Beachtung, dass Johannes von Victring ausdrücklich erwähnt, der Herzog müsse einen Trunk frischen Wassers („aque frigide") tun. Vielleicht ist diese Vorschrift ein Nachklang der im ganzen Initiationsakte nachwirkenden altsakralen Ideen. Das zur sakralen Handlung verwendete Wasser muss frisch geschöpft sein.[1] Deshalb wird bei der Aufnahme der römischen Braut in die aquae communio des Hauses frisches Wasser verwendet.

Von besonderem Reize ist der altertümliche Zug, dass der Herzog das Wasser aus einem Bauernhute trinken musste. Ich wage es, diesen merkwürdigen Brauch in Verbindung mit altertümlichen Sakralvorschriften zu bringen. Nach römischem

---

zu schöpfen und mit dem Wasser in feierlichem Schweigen nach Hause zurückzukehren. Wahrscheinlich war der Zweck dieses Brauches, die Wesensgleichheit zwischen dem Wasser der Hausgenossenschaft und jenem des nächst höheren Sakralverbandes herzustellen und aufrechtzuerhalten.

[1]) vgl. Preller, Röm. Mythol.[3], 2. Bd., S. 164; Boetticher, Tektonik der Hellenen, 2. Bd., S. 485.

Brauche durfte heiliges Wasser nur aus Gefässen geschöpft werden, die nicht stehen, sondern nur getragen werden konnten.[1]) Servius berichtet über diese zum Gebrauch des bei der sakralen Handlung erforderlichen Wassers dienenden Gefässe:[2]) „futtile vas quoddam est lato ore; fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra Vestae hausta in terra non ponitur; quod si fiat piaculum est. Unde excogitatum est vas, quod stare non posset, sed positum statim effunderetur.“ Solcher Gefässe bedienten sich auch die Schotten bei „the well of Airth“, woselbst Zeugenverhöre stattfanden. Auch sind wendische Erzgefässe, die nicht stehen können, an verschiedenen Orten gefunden worden.[3]) Man wollte, indem man die Benützung solcher Gefässe vorschrieb, die Verwendung abgestandenen Wassers beim sakralen Akte verhindern. Ein ähnlicher Gedanke mag vielleicht dem kärntnerischen Brauche zugrunde liegen. Der Hut, an dessen Verwendung als Trinkgefäss die damalige Zeit nicht den geringsten Anstoss nehmen konnte[4]), ist ein Gefäss, das vollständig jenen eben genannten altertümlichen Sakralvorschriften entspricht. Auch er ist ein Wasserbehälter, der nur getragen und nicht ohne Schaden für den Inhalt auf die Erde gestellt werden kann, also gleich den römischen futtilia die Verwendung vollkommen frischen Wassers beim sakralen Akte garantiert.

Es erübrigt am Schlusse der Ausführungen dieses Abschnittes nur noch, mit einigen Worten auf die bisher vorgebrachten Versuche zur Deutung des Wasserritus der Fürstenstein-Ceremonie zurückzukommen. Die älteste Deutung findet

---

[1]) s. Preller, Röm. Mythol.[3], 2. Bd., S. 167; Leist, 1. Bd., S. 129.

[2]) Serv. Aen. 11, 339.

[3]) vgl. Grimm, Mythologie[4], 3. Bd. (Nachträge), S. 167. — Bei den Armeniern gilt folgende Vorschrift: wenn der Kranke nicht zur heilspendenden Quelle gehen kann, so holt man ihm das Wasser. Die Wasserschöpfer dürfen aber bei der Rückkehr sich nicht umsehen, noch das Gefäss auf den Boden niedersetzen; s. Manuk Abeghian, Der armen. Volksaberglaube, S. 58, 63.

[4]) vgl. hiemit die noch heute übliche serbische Trinkersitte, sich das leere Glas gleich einem Hute auf den Kopf zu setzen; s. Krauss, Mitteil. d. Wien. anthr. G., Jg. 1886, S. 127.

sich im Berichte des Johannes von Victring[1]), der damit wohl nur einer zu seiner Zeit in Kärnten allgemein verbreiteten Anschauung Ausdruck verlieh. Der Abt meint, der Herzog habe durch den Wassertrunk das Volk zur Mässigkeit aneifern wollen. Aehnlich sagt Aeneas Sylvius, der Brauch sei geübt worden zum Zeichen, dass der Herzog den Wein verachte.[2]) Die Unrichtigkeit dieser Erklärung liegt offen zutage; fand doch wenige Stunden nach der Fürstenstein-Ceremonie das feierliche Inthronisationsmahl statt, bei dem einer der hohen Landeswürdenträger als Mundschenk des Herzogs seines Amtes waltete. Der südsteirische Wein dürfte wohl bei diesem Anlasse nicht gefehlt haben. Es liegt in der von dem Abte gegebenen Erklärung eine Umdeutung einer späteren Zeit vor, die das Wesen des Brauches nicht mehr verstand, ähnlich jener Deutung, die man für den oben erwähnten Trinkritus der egerländischen Hochzeit vorgebracht hat.[3]) Zu nennen ist noch Puntscharts Erklärungsversuch. Puntschart glaubt[4]), dass in dem Brauche das demokratische Moment deutlich zum Ausdruck komme. „Der Herzog erscheint als schlichter Mann des Volkes in der Tracht sowohl als in der Sitte.“ Da dieses angebliche „demokratische“ Moment vor der Kritik nicht standgehalten hat, so entfällt für uns jede Nötigung, diese von Puntschart versuchte Deutung eingehender zu besprechen.

Somit dürfen wir, die Ausführungen dieses Abschnittes abschliessend, sagen, dass der Feuer- und der Wasserritus der Herzogseinführung untrennbar zusammengehören und daher in einem Blicke der Betrachtung erfasst werden müssen: durch sie wird der deutsche Fürst in die aquae et ignis communio der Kärntner Slovenen eingeführt. Freilich war den beiden Bräuchen zur Zeit, aus der unsere ältesten Berichte stammen, bereits jedes innere Leben geschwunden.[5])

---

1) vgl. Puntschart, S. 48.

2) vgl. Puntschart, S. 80.

3) s. oben S. 186.

4) vgl. Puntschart, S. 134.

5) Es schien mir der Mühe wert, der Frage nachzugehen, welches denn die Quelle gewesen sei, aus der das beim Wasserritus der Herzogseinführung

X.

Das „Prüfungsverfahren“, der „Garantievertrag“ und die Entgeltleistung.

Der Herzog, der zum Fürstensteine strebt, um sich dessen initiatorische Kraft anzueignen, findet ihn vom Herzogsbauer besetzt. Erst nach einer umständlichen Frageprozedur, durch die er sich über die Würdigkeit des vor ihm stehenden Fürsten informiert, nach einer Garantieleistung der den Herrscher unmittelbar geleitenden Personen und nachdem er sich ein Entgelt für die Ueberlassung des Steines ausbedungen, räumt der Bauer den Stein. Welche Momente waren nun — so muss man in gesonderter Untersuchung die Frage aufwerfen — für die Entstehung dieser eben hervorgehobenen, eigentümlichen Züge der Ceremonie: Zutrittsverbot, Frageprozedur, Garantiebegehren und Garantiegewährung, Entgeltforderung und Entgeltleistung —

---

verwendete Wasser geschöpft wurde. Herr Schulleiter Ferdinand Werkl, Oberlehrer in Lind bei Karnburg, an den ich mich über gütiges Anraten des Herrn Univ.-Prof. Dr. F. Pichler und des Herrn Gewerbe-Oberinspectors Dr. V. Pogatschnigg in Graz in dieser Frage gewendet hatte, teilte mir nun die interessante Tatsache mit, dass sich auf dem Ostabhange der Karnburger Terasse eine „Kaiserbrünnl“ genannte Quelle mit östlichem Ausfluss befinde. Diese Quelle, die 25—30 m. über dem Wasserspiegel der Glan liegen dürfte und in 5 Minuten von der Talsohle ohne besondere Beschwerden zu erreichen ist, wurde seinerzeit von Mitteregger analysiert und als schwacher Säuerling bezeichnet. Das Wasser gilt als heilkräftig und wird von Auswärtigen, ja selbst von Klagenfurtern geholt. Es unterliegt meiner Meinung nach keinem Zweifel, dass diese Quelle das bei der Herzogseinführung verwendete Wasser lieferte. Darauf weist vor allem schon der Name „Kaiserbrünnl“ (vgl. die Bezeichnung „Kaisertisch“ für den Fürstenstein, oben S. 44.), ferner der Umstand, dass das „Kaiserbrünnl“ eine Ostquelle mit östlichem Ausfluss ist [Ostquellen sind nach südslavischer Anschauung — und nicht nach dieser allein — besonders segenwirkend (vgl. Lilek, Zeitschr. f. österr. Volksk., Jg. 1900, S. 165; derselbe, Wiss. Mitt. aus Bosnien und d. Herzeg., Jg. 1900, S. 332) und daher wohl ursprünglich zu sakralen Zwecken allein verwendbar], endlich die Erwägung, dass ja die Fürstenstein-Ceremonie anfänglich in der am Fusse des östlichen Abhanges der Karnburger Anhöhe sich hinziehenden Talfläche stattfand, so dass die Quelle von diesem Schauplatze aus in kürzester Zeit ohne Mühe zu erreichen war.

massgebend? Diese Frage ist es, die an den merkwürdigen Riten der Fürstenstein-Ceremonie den Rechtshistoriker besonders interessiert und die auch bei Puntschart und den Rechtshistorikern unter seinen Rezensenten eine grosse Rolle spielt. Nichts natürlicher; scheint hier doch der Punkt gegeben zu sein, an dem der Hebel angesetzt werden könnte, um den innersten Rechtsgehalt des Aktes zutage zu fördern und das über die altkärntnerische Verfassungsgeschichte gebreitete Dunkel zu lichten.

Zur Lösung der eben umgrenzten Frage, die natürlich mit jener nach der Funktion des Herzogsbauers aufs engste zusammenhängt und in Verbindung mit ihr behandelt werden muss, liegen zwei Versuche vor, mit denen wir uns, ehe wir von dem in dieser Untersuchung gewählten Standpunkte aus an das gleiche Problem herantreten, auseinanderzusetzen haben. Es sind dies die Deutungsversuche Puntscharts und Pappenheims.

Nach Puntschart setzt der Herzogsbauer durch die Abtretung des Land und Landesherrschaft repräsentierenden Steines den Herzog in den Besitz des Landes und in die Herrschaft ein. Der Bauer verleiht das Land als Vertreter des Volkes[1]), das Volk ist als der eigentliche Souverän gedacht. Vor der Abtretung des Steines erscheint der Bauer und durch ihn das Volk als Besitzer des Landes. In slavischer Zeit nun, so stellt sich Puntschart vor, wo die Kärntner Slovenen sich selbst ihre Fürsten gaben, handelte es sich darum, vor der Uebertragung des Steines durch die Frageprozedur die formelle Erklärung des Fürsten zu provozieren, dass er gerecht richten und für das Wohl und die Machtstellung der herrschenden Klasse, der Bauernschaft, stets Sorge tragen werde. Demgemäss habe er schon damals den Backenstreich vom Vertreter des Volkes bekommen. Hiedurch erst — nachdem zuvor der Stein durch ein Bargeschäft abgetreten worden — sei der Herzog als der durch den Vertreter des Volkes legitimierte höchste Richter erschienen. Es sollte in der Ceremonie klar zum Ausdruck kommen, dass die Bauernschaft, nicht der Hirtenadel,

[1]) vgl. Puntschart, S. 135 f.

Herr im Lande sei, dass die Bauernschaft den Fürsten wähle, ihn vor der Einsetzung auf seine Qualifikation prüfe und in „schwerer Weise“ zur Erfüllung seiner Aufgaben verpflichte — kurzum, dass sie allein es sei, der er seine Macht verdanke. In solchem Geiste wurde die Ceremonie angeblich geübt, bevor die deutsche Verfassungsorganisation Kärnten ihrem Rahmen einverleibte. Nach diesem Zeitpunkte wurde wohl, so glaubt Puntschart, aus dem Wahlrecht des Volkes ein blosses Zustimmungs- und Ablehnungsrecht.[1]) Auch dieses musste weichen, sobald als Krönung der verfassungsrechtlichen Neuordnung an die Stelle der einheimischen slovenischen Fürsten der hohe deutsche Reichsbeamte trat. Es folgte nach Puntschart ein Rechtszustand, wo die Vertreter des Ernennenden — damit zielt er auf den Pfalzgrafen und die beiden den Herzog geleitenden Landherren — für die Würdigkeit des Ernannten eidlich garantierten. An die Stelle des Volkes ist der König getreten; aber er lässt die vom Repräsentanten des Volkes in der Form des Frageverfahrens solenn geforderte Qualifikation durch seinen Vertreter garantieren. Das Ritual der „Einsetzung“ blieb nach Puntschart wohl auch in dieser Zeit in allen wesentlichen Punkten dasselbe.

Was diese Vermutungen Puntscharts betrifft, so ist vor allem für ihren Ausgangspunkt eine polemische Auseinandersetzung nicht mehr erforderlich. Der Satz, dass sich in der Fürstenstein-Ceremonie der Sieg der slovenischen Bauernschaft über den Hirtenadel der Supane widerspiegle, hat vor dem Urteile der Kritik nicht standgehalten. Die Behauptung, dass der Fürstenstein ein Symbol der Herrschaft sei, dass, wer ihn besitze, das Land besitze, wer ihn einem andern einräume, damit die Herrschaft, die bislang ihm zugestanden, übertrage, hat sich als anfechtbar erwiesen. Auch die Annahme, dass sich das Wahlrecht des Volkes zum Zustimmungs- und Ablehnungsrechte, vom Zustimmungs- und Ablehnungsrechte zur materiell bedeutungslosen Entgegennahme einer durch den Vertreter des deutschen Königs abgegebenen Verbürgungs-Erklärung abgeschwächt habe, bedarf nur einer kurzen Zurückweisung.

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 282 fg; s. auch G. L. v. Maurer, Einleitung in die Geschichte der Markverfassung etc., S. 52.

Puntschart stützt sich hier vornehmlich auf eine Bemerkung der beiden obenerwähnten Handschriften des „Schwabenspiegels", welche berichten, dass von einem Bauern als vorsitzendem Richter unter den versammelten Bauern Umfrage gehalten und darauf von diesen abgestimmt werde, ob sie den angekündigten Herzog annehmen wollen oder nicht.[1]) Im Falle der Verwerfung sollte sodann von dem Reiche[2]) ein anderer Herzog gegeben werden. Dieser Bericht, der m. E. den Charakter eines zur Erklärung der Fürstenstein-Ceremonie erfundenen verfassungsgeschichtlichen Märchens deutlich zur Schau trägt, kann keinen Aufschluss gewähren über die verfassungsrechtlichen Zustände, wie sie in Kärnten zur Zeit der Aufrichtung des deutschen Herzogtums bestanden. So erübrigt denn nur noch eine Erörterung der Behauptung Puntscharts, dass der Herzogsbauer als Vertreter des Volkes die Fragen gestellt und das Entgelt

---

[1]) Ich will hier nicht der Frage nachgehen, ob nicht dieser Bericht der beiden Handschriften als ein missverstandener Nachhall einer Bestimmung des altslovenischen Impatriierungsverfahrens aufgefasst werden könnte. Die Aufnahme eines Ungenossen in die Volksgemeinschaft wird — wie nur selbstverständlich — oftmals von der Zustimmung der Stammesgenossenschaft abhängig gemacht. So kennt das griechische Recht eine Abstimmung der ἐκκλησία über die Bürgerrechtsverleihung (vgl. Hartel, Studien über attisches Staatsrecht etc., S. 207, 271 f.)

[2]) In seiner Kritik des Puntschart'schen Werkes sagt v. Jaksch (Mitteil. d. Inst. f. österr. Gesch., Jg. 1902, S. 314) bei der Besprechung des Berichtes der österreichischen Reimchronik: „Wir vermissen eine Erörterung, was unter dem Reichsvogt zu verstehen sein könnte, der den Herzog ins Land gesandt hat." Ich glaube, dass die österreichische Reimchronik mit den Worten: „in hât dâher gesant, der des rîches voget ist" auf den deutschen König zielt. An einen „Reichsvogt "im streng technischen Sinne des Wortes (vgl. Schroeder, Rechtsgeschichte[4], S. 506 fg.) ist natürlich nicht zu denken; „vogt" bedeutet hier: „defensor, patronus"; s. Grimm, Rechtsaltertümer, 2. Bd., S. 368; C. G. Haltaus, glossarium Germanicum medii aevi, S. 1975 s. v. „Vogt". Man vergleiche die Worte des Chronicon Hugonis (Mon. Germ. Script., XIII, S. 458): non debere regem, imperatoris filium, ... qui Romanae rei publicae patricius tutor et defensor esse deberet; in einer unechten Urkunde v. J. 956 (Mon. Germ., Diplom. tom. I, p. 623, No. 459) heisst es: Otto gratia dei imperator Italici regni defensor ....; s. überdies auch noch v. 32 747 und 32 902 der österreichischen Reimchronik; ferner Seemüller, Glossar zur österr. Reimchronik, s. v. „Vogt; Grimm, Deutsches Wörterbuch, s. v. „Reichsvogt".

verlangt, der Pfalzgraf hingegen als Vertreter des deutschen Königs auf die Fragen geantwortet und das Entgelt zugesichert habe. Die ausführliche Besprechung der letzten dieser beiden Annahmen kann erst am Schlusse dieses Abschnittes erfolgen, zur Widerlegung der ersten genügt es vollauf, auf die Ausführungen Pappenheims zu diesem Punkte der Hypothese Puntscharts zu verweisen. Pappenheim[1]) sagt: „In dem Formalismus der Einsetzung deutet nichts darauf hin, dass der Bauer ..... als Vertreter des Volkes auf dem Steine sitze. Im Gegenteile! Die anwesende Volksmenge nimmt nur als Zuschauerin an der Ceremonie teil; nicht einmal von einer Beifallsäusserung ..... ist hier die Rede. Der Herzogsbauer tritt durchwegs als aus eigenem Rechte handelnd auf. Dem Anspruche des Herzogs stellt er die Frage entgegen, mit welchem Rechte dieser ihn von seinem Sitze entfernen solle. Das hiefür zu leistende Entgelt wird ihm zugesichert und eingehändigt. Er nimmt allein den Uebertragungsakt vor. Täte er dies alles als Vertreter des Volkes, so müsste dies doch in irgend einer Weise erkennbar werden. Der Inhalt des Einsetzungsaktes spricht aber direkt dagegen. Die Herzogseinsetzung kleidet sich in die Form einer entgeltlichen Uebertragung des Land und Landesherrschaft repräsentierenden Fürstensteines unter alsbaldiger Besitzeinweisung. Die Belehnung des Herzogs durch den König erscheint in diesem Zusammenhange als die Tatsache, die ihm einen Anspruch auf die Uebertragung verschafft hat ..... Die Uebertragung kann daher nicht einen Wahlakt des Bauers, respektive der durch ihn vertretenen Bauernschaft darstellen."

Sehen wir von jenen Sätzen dieser eben citierten Ausführungen ab, die von der Uebertragung des „Land und Landesherrschaft repräsentierenden Fürstensteines" handeln, deren Richtigkeit ich nicht zuzugeben vermag, so trifft Pappenheim m. E. den Kern der Sache: von einer Vertretung des Volkes durch den Bauer kann keine Rede sein. Welche Stellung weist nun Pappenheim dem Herzogsbauer zu und wie vermag er seine inquisitorische Rolle zu erklären? Pappenheim sagt

---

[1]) vgl. Pappenheim, S. 311.

hierüber folgendes:[1]) „Die Herzogseinsetzung dient der formal freiwilligen Uebertragung der Herrschaft an die durch die königliche Belehnung bestimmte Persönlichkeit, deren Identität und Qualifikation allein durch die dahin gehenden Fragen und Antworten festgestellt und verbürgt wird. Die Uebertragung der Herrschaft kann aber nur erfolgen durch deren zeitigen — wenn auch formalen Inhaber. Als solcher erscheint der Herzogsbauer, der, kurz gesagt, als Bauernherzog zu betrachten ist. Als solcher sitzt er auf dem Fürstensteine, ein Bein über das andere geschlagen, d. h. in seiner äusseren Erscheinung das Nachdenken über die Geschäfte seines Amtes zur Schau tragend. Aus eigenem Rechte überträgt er die Herrschaft dem vom König Belehnten. Er vertritt nicht das Volk in der Wahl des Herzogs, sondern er überträgt die ihm formell als Bauernherzog zustehende Herrschaft dem vom König mit dem Herzogtum Belehnten. Darin, dass der Königsherzog dieser Uebertragung der Herrschaft seitens des Bauernherzogs bedarf, um in den Besitz des ihm verliehenen Amtes zu gelangen, ist natürlich eine Erinnerung an die Zeit zu erblicken, wo lediglich ein Bauernfürst die Herrschaft ausübte."

Ist dieser Konstruktionsversuch Pappenheims, diese blendende Antithese „Herzogsbauer — Bauernherzog" zu billigen? Diese Frage ist m. E. wohl zu verneinen. Auch Pappenheim vermag zur Begründung seiner Hypothese nicht viel mehr als blosse Vermutungen vorzubringen. Was den von Pappenheim geprägten Terminus „Bauernherzog" betrifft, so wissen wir über jene Epoche der altkärntnerischen Verfassungsgeschichte, in der das von ihm supponierte Bauernherzogtum angeblich die Geschicke des Landes geleitet hat, viel zu wenig, um auch nur mit einiger Sicherheit behaupten zu können, dass die Kärntner Herzöge damals just Bauernfürsten gewesen seien. Pappenheim hat eben, obzwar er die Grundthese Puntscharts, dass die Form der „Herzogseinsetzung" den Sieg des slovenischen Bauerntums über den Hirtenadel der Supane widerspiegle, ablehnt, der Auffassung Puntscharts doch noch zu viel konzediert, wenn er meint, Puntschart habe

---

[1]) s. Pappenheim, S. 312.

gezeigt, dass es eine slavische Bauernschaft gewesen ist, die zur Zeit der Entstehung des Rituals die politisch massgebende Bevölkerungsklasse war, und wenn er glaubt, der Formalismus der „Herzogseinsetzung“ habe, wenn er auch nicht als ein symbolischer Niederschlag des von Puntschart vermuteten Kampfes des slovenischen Bauerntums gegen den Hirtenadel aufzufassen sei, doch wenigstens zur Voraussetzung, dass dieser Kampf stattgefunden und für die Bauern siegreich geendet haben müsse. Pappenheim hat sich hier von den Irrtümern Puntscharts nicht völlig freizuhalten vermocht. Jener Kampf und Sieg des „Bauerntums“ und die aus ihm angeblich resultierende Vormachtstellung des bäuerlichen Standes sind trügerische Phantasiegebilde. Scharf und richtig sagt Rachfahl — und er trifft damit nicht nur das Hypothesengerüst Puntscharts, sondern auch die viel weniger weitgehenden Aufstellungen Pappenheims —: „Diese Bauernrevolution und die Existenz eines Hirtenadels der Supane in der Urzeit sind ..... nichts weiter als völlig unbewiesene und wohl auch unbeweisbare Hypothesen“[1]) — ein Urteil, das durch die Ausführungen Müllners[2]) vollkommen bestätigt wird. Damit sind die Bedenken, die gegen Pappenheims Deutungsversuch vorgebracht werden können, keineswegs erschöpft. Man müsste nämlich auch den alten Slovenen eine geradezu raffinierte Allegorisierungstechnik und Allegorisierungsmanie zuschreiben, wollte man annehmen, dass sie in einem symbolischen Rechtsakte hätten die historische Aufeinanderfolge der Epoche des Bauernherzogtums und des Königsherzogtums darstellen wollen. Das wäre eine politische Allegorie, wie sie vielleicht ein späterer reflektierender Geschichtsschreiber oder ein gelehrter Dichter hätte ersinnen können, nie und nimmer aber das kulturell damals verhältnismässig noch so niedrigstehende Volk der Slovenen, bei dem ein so hoher reflektierender geschichtlicher Sinn nicht vorausgesetzt werden darf.

Es hat sich somit gezeigt, dass sowohl Puntschart wie Pappenheim die Funktion des Herzogsbauers und daher auch seine inquisitorische Tätigkeit, sowie seine Stellung in der

---

1) s. Literar. Centralbl., Jg. 1900, Sp. 189.

2) vgl. Müllner, „Argo“, Jg. 1899, Sp. 198 fg.

Garantie- und Entgeltfrage in befriedigender Weise nicht zu erklären vermögen. Es ist an dieser Stelle wohl nicht mehr vonnöten, gegenüber diesen beiden Deutungen meine Auffassung über die Rolle des Herzogsbauers zu entwickeln und zu begründen. Dies ist bereits in den vorhergehenden Abschnitten zur Genüge geschehen. An diesem Orte kann es sich nur noch darum handeln, einerseits darzulegen, wieso bei der Herzogseinführung gerade ein Bauer die Nachfolge des priesterlichen Initiators des heidnisch-slovenischen Einbürgerungsverfahrens antreten konnte, andererseits zu zeigen, dass das Frageverfahren und der auf die Garantieleistung und die Entgeltforderung bezügliche Teil der Fürstenstein-Ceremonie sich in ungezwungener Weise deuten lassen, wenn man mit mir von der Annahme ausgeht, dass die sogenannte „Herzogseinsetzung" ein initiatorischer Akt und der Herzogsbauer die die Initiation bewirkende Persönlichkeit gewesen sei.

Was zunächst den Herzogsbauer als den bäuerlichen Nachfolger des initiierenden Priester-Mittlers betrifft, so darf darauf verwiesen werden, dass die Rolle des Herzogsbauers nicht von einem beliebigen Landmanne dargestellt werden konnte, sondern dass Herzogsbauer immer nur ein ganz bestimmtes Mitglied eines bestimmten freien Bauerngeschlechtes[1]) werden konnte, das, wie wir mit Pappenheim[2]) werden vermuten dürfen, in der Nähe des Fürstensteines angesiedelt war. An jenem Bauerngeschlechte, das, weil ihm die Hube, auf der der Stein stand, zugehörte, oder weil es in seiner Nähe angesiedelt und begütert war, gleichsam als Erbe der alten Priesterwächter des Steines angesehen wurde, blieb nach der Volksanschauung ein Rest jener Heiligkeit und jenes hohen Ansehens haften, das einst in vollem Masse den heidnischen Priestern der Kultstätte zugekommen war.[1]) Der bäuerliche Wächter des Fürstensteines ist an die Stelle des priesterlichen getreten.

---

[1]) s. Puntschart, S. 145.

[2]) s. Pappenheim, S. 313; vgl. die österreichische Reimchronik v. 19997 f.:

„dabî ouch nâhen ist gesezzen
ein gebiurisches geslehte,
die von altem rehte
dazzuo sint belêhent . . . ."

Wir dürfen nunmehr unsere Aufmerksamkeit dem „Prüfungsverfahren“ der Herzogseinführung, dem „Garantievertrage“, und der Entgeltfrage zuwenden. Da nach der in der vorliegenden Untersuchung vertretenen Ansicht das Fürstenstein-Drama als ein initiatorischer Akt aufzufassen ist, und diese Ansicht durch die bisher vorgebrachten Ausführungen bestätigt erscheint, so werden wir von vornherein erwarten dürfen, dass auch die Frageprozedur, der „Garantievertrag“ und das auf Räumung des Fürstensteins abzielende „Bargeschäft“ sich als Bestandteile einer initiatorischen Ceremonie werden erklären lassen. Diese Erwartung wird nun durch den Umstand, dass sich ähnliche Frageceremonien, Garantieprozeduren und Entgeltverhandlungen in indogermanischen Initiations-Solennitäten nachweisen lassen, vollauf gerechtfertigt.

Eine eigenartige Frageprozedur, allerdings ohne anschliessende Garantieleistung, kennt vor allem das indische upanayana[1]), in dem wir, wie bereits erwähnt wurde, eine priesterliche Umbildung der altindischen Jünglingsweihe zu erblicken haben. Beim upanayana gilt nun unter anderem folgender Brauch: nachdem der Novize das Feuer umwandelt und der Lehrer einen Spruch recitiert hat, entspinnt sich ein in festen Formen sich bewegendes Zwiegespräch, dessen Inhalt hier angeführt sei:

Schüler: „Ich bin zum Studium gekommen. Nimm mich auf!“
Lehrer: „Wer bist du mit Namen?“
Schüler: „N. N.“
Lehrer: „Bist du von demselben Ṛṣi?“
Schüler: „Von demselben“.
Lehrer: „Erkläre dich als Schüler!“
Schüler: „Ich bin ein Schüler.“

Wir sehen ein fest formuliertes Frageverfahren vor uns, das der Initiation vorherzugehen hat. Wie in Kärnten der Herzogsbauer, trotzdem er weiss, dass der Herzog vor ihm steht, die Frage stellt, wer vor ihn getreten sei, so fragt hier der Lehrer nach dem Namen des ihm doch sicherlich zuvor schon bekannten Initianden. Es handelt sich nicht um eine „Identitäts-Konstatierung“, wie man die entsprechende Frage

---

[1]) vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 53.

und Antwort des kärntnerischen „Prüfungsverfahrens“ zusammenfassend genannt hat, sondern m. E. darum, in manifester Weise vor Göttern und Menschen festzustellen, dass der N. N. in diesem feierlichen Augenblicke die initiatorische Weihe des upanayana anstrebe. Nun folgt eine zweite Frage, durch die das Vorhandensein einer Grundbedingung, ohne die der Einführungsakt augenscheinlich ungiltig war, solenn konstatiert werden soll, die Frage nämlich, ob der Schüler demselben Ṛṣi wie der Lehrer angehöre. Auch dies weiss der Lehrer gewiss bereits vorher; trotzdem muss diese Zugehörigkeit in dem der Initiation vorhergehenden Inquisitorium feierlich festgestellt werden. Zum Schluss fordert der Initiator vom Novizen die ausdrückliche Willenserklärung, dass er die Initiation ernstlich anstrebe.

Aehnliche inquisitorische Zwiegespräche finden sich im Initiations-Ceremoniell der deutschen Gesellenverbände[1]) und verwandter Genossenschaften. Auch hier wird mancherorts der initiatorische Akt durch eine Reihe von Fragen eingeleitet, deren erste dahin lautet, wer der vor dem Initiator Stehende sei.

Für unsere Frage von höchstem Interesse sind die inquisitorischen Riten des Hochzeitsceremoniells einiger indogermanischer Stämme. Es ist bekanntlich ein weitverbreiteter Brauch, der Braut, sei es nun beim Betreten des neuen Heimatdorfes oder des Hauses des Bräutigams den Eintritt zu wehren und erst nach einer umständlichen Prozedur zu gestatten. Ich will aus der stattlichen Zahl dieser Riten nur einige wenige Bräuche vorführen und an ihnen die merkwürdige Aehnlichkeit dieser Ceremonien mit der Frage- Garantie- und Entgeltprozedur der Herzogseinführung aufzeigen.

Von den slavischen Riten seien hier nur die slovenischen geschildert, zumal da sie ja wegen ihres grossen Beweiswertes für den hier zu führenden Analogiebeweis in erster Reihe unsere

---

[1]) vgl. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr etc. (1863), S. 49: Zwiegespräch zwischen dem initiierenden Altgesellen und dem Initianden („Lehrner“) beim Münchener Metzgersprung; während dieser Sprüche schlägt der Altgeselle den Freizusprechenden immer mit der flachen Hand zwischen die Schultern; s. ferner R. Andree, Braunschweigische Volkskunde[1], S. 237; Piger, Zschr. d. V. f. Volksk., Jg. 1892, S. 387 fg.

Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen. Von den Slovenen in Krain meldet ein Beobachter[1]): „Auf der Schwelle tritt die Mutter des Bräutigams oder irgend eine ältere Verwandte von diesem der Braut entgegen und fragt sie, wer sie sei und was sie wolle. Dies ist der Anfang einer humoristischen Katechisation, die bisweilen ziemlich breit ist, aber immer mit Ausbrüchen lauten Gelächters von der Zuhörerschaft begrüsst wird.“ Von den Slovenen Steiermarks wird uns folgendes berichtet:[2]) „In einigen Gegenden ... ist auch noch der Brauch, dass alle Türen und Fenster des Hauses verschlossen werden, und wenn die Braut angekommen ist, so fragt innerhalb eine dumpfe Stimme: „Wer will ins Haus?“ Darauf antwortet der Brautälteste: „Die Braut mit dem Gefolge, die heute vor dem Altare Gottes die Erlaubnis erhalten hat, in dieses Haus einzuziehen.“ Die Stimme von innen fragt wieder: „Wird sie treu, fleissig und wirtschaftlich sein?“ Hierauf erwidert das Gefolge: „So Gott ihr beisteht!“. Die Tür öffnet sich und alles zieht ein.“ Auch bei den ungarischen Slovenen stehen gleiche Bräuche in Uebung[3]): „Um Mitternacht wird die Braut in das Haus des Bräutigams geführt, dort findet sie aber verschlossene Türen und es gilt eine Menge Verse herzusagen, um Einlass zu erhalten, den zu erzwingen übrigens vorher auch mit gelinder Gewalt versucht wird.“ Schliesslich mag noch erwähnt werden, was J. u. O. v. Reinsberg-Düringsfeld über die in Rede stehenden Riten des slovenischen Hochzeitsceremoniells anführen[4]): „Lautes Geschrei des barjaktar verkündet die Ankunft des Hochzeitszuges vor dem Hause des Bräutigams; junge Mädchen mit Laternen kommen heraus, um das Brautpaar zu empfangen, aber die Tür schliesst sich hinter ihnen und öffnet sich nicht eher wieder, als bis das lange Zwiegespräch, das nun zwischen den Hausbewohnern und den draussen Harrenden beginnt, zur Zufriedenheit der ersteren beendigt ist. Ob es dabei friert oder stürmt ....., tut nichts zur Sache. Denn die drin Wohnenden müssen sich erst durch eine Reihe von Fragen und Antworten

[1]) vgl. S. R. im „Ausland“ Jg. 1888, S. 125.

[2]) vgl. D. J. in der „Steiermärkischen Zeitschrift“, Jg. 1845, N. F. 8. Bd., S. 107.

[3]) vgl. die österr.-ung. Monarchie, „Ungarn“, 4. Bd., S. 266.

[4]) s. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, S. 88.

und durch die wiederholten Beteuerungen und Versicherungen der Angekommenen überzeugt haben, dass die Braut würdig sei, das Haus zu betreten, bevor die Mutter des Bräutigams die Tür aufmacht, dem Brautpaar ein Tuch über den Hals wirft und so hereinzieht .....".

Aehnliche Bräuche finden sich auch bei den Deutschen. So wurde zu Stilli an der Aare (Schweiz) folgende, heute wohl schon in Vergessenheit geratene Ceremonie geübt[1]): „Wenn der Hochzeitsschmaus im Wirtshause seinem Ende nahe war, so entfernte sich geräuschlos der junge Ehemann mit seinen Eltern, um sich nach Hause zu begeben und dort Türen und Fensterläden auf das sorgfältigste zu verschliessen. Wenige Minuten nach ihnen kam der Brautführer .... mit der Braut ihnen nach. Er trug ...... einen .... Stock, mit welchem er anklopfte. Durch die geschlossene Lade hindurch befragt, wer draussen sei, antwortete er: „Eine Person, die gern in euer Haus möchte aufgenommen sein." „Das ist viel verlangt, sagte der Schwiegervater drinnen. „Ist sie tugendhaft, arbeitsam, ordnungsliebend?" Der Brautführer versicherte, sie sei im Besitze dieser Eigenschaften. „Kann sie auch kochen, backen, waschen, spinnen, nähen, stricken?", wurde inwendig wieder gefragt. Der Brautführer garantierte auch diese Fähigkeiten, doch nur auf die Verantwortung der Braut, die er bei jeder Erkundigung von drinnen seinerseits draussen befragte. War das Examen zur Zufriedenheit des Schwiegervaters bestanden, so wurde die Haustüre geöffnet."

Im Wesen gleich, wenn auch, wie E. H. Meyer bemerkt, bedenklich einer Zoll- oder Passschererei sich nähernd, ist folgender in Mettenburg (Baden) geübter Brauch[2]). Hier stehen bei der Einfahrt des Brautwagens in das Dorf drei Burschen hinter einer quer über die Strasse gespannten Kette, der eine als „Polizist", der andere als Torwächter, der dritte als „Hochzeiter" maskiert. Dieser geht dem Wagen entgegen und führt die Pferde. Nun spricht der Torwächter: „He! Halt!

---

[1]) s. Hochzeitsbuch, S. 107.

[2]) vgl. Elard H. Meyer, Der badische Hochzeitsbrauch des Vorspannens, Festprogr. Grossherzog Friedrich dargebr. v. d. Univ. Freiburg 1896, (auch erschienen in Beitr. z. bad. Gesch. u. Volkskunde, 1896), S. 50.

Wes Standes, wes Landes, was seid ihr für Leut'?" Der Hochzeiter: „Wir sind Brautleute!" Torw.: „Weil ihr Brautleute seid, so heisse ich euch herzlich willkommen!" Hochz.: „Weil ihr uns nun . . . willkommen heisst, so wundert es mich, warum ihr . . . . hierher gekommen seid . . . . . und uns . . . . den Weg versperrt." Torw.: „Es wird Euch wohl bekannt sein, dass vor jedem . . Flecken eine Schildwache sein muss, um zu erfahren, was Standes oder was Landes . . . . . ob ihr nicht etwa eine Seuche . . . . . in unser Dorf einführen wollt." Hochz.: „Wir haben uns . . . . . mit guten Briefen und Schriften versehen lassen und, Gott sei Dank, keine Krankheit" . . . . . Hochz.: „Was fordert ihr von uns?" Torw.: „Unsere Forderung ist nicht so gross. Wir verlangen nur 20 Schafe, 30 Schweine, 40 fette Ochsen, 166 Humpen Wein und an Brot soll auch kein Mangel sein."

Es beginnt nun ein beiderseitiges Markten und Feilschen und schliesslich zahlt der Bräutigam, der wirkliche „Hochzeiter" einige Markstücke. Jetzt erst erteilt der Torwächter die Erlaubnis zum Eintritte ins Dorf. Der Polizist zerhaut die Kette und der Zug kann nun ungehindert mit der neuen Dorfgenossin den Einzug ins Dorf halten. Wenn nun auch bei diesem Brauche von der Braut nicht die Rede ist, so kann doch m. E. kein Zweifel obwalten, dass die Hemmung, das Inquisitorium und die Entgeltverhandlung ursprünglich nur ihr gegolten haben können.

Wenn wir nun die Fürstenstein-Ceremonie mit dem oben angeführten slovenischen Hochzeits-Ritus vergleichen, so lässt sich eine auffallende Uebereinstimmung zwischen beiden Bräuchen konstatieren. Der Zweck beider Ceremonien ist, den Zutritt, hier ins neue Heim und zu seinem geheiligten Zentrum, dem Herde, dort zum Fürstensteine zu hemmen. In beiden Fällen wird der den Zutritt heischenden Person zunächst die Frage entgegengesetzt, wer sie sei. Die Antwort auf diese und die folgenden Fragen der beiden Ceremonien eigentümlichen Katechisation wird nun nicht etwa vom Kandidaten des Prüfungsverfahrens, sondern sowohl bei der Herzogs- wie bei der Brauteinführung von den geleitenden Personen gegeben, Herzog und Braut haben kein Wort zu reden. Auf die erste Frage folgt hier wie dort der Bescheid, wer der Ankömmling sei, sowie,

dass er die Räumung des ihm den Zutritt wehrenden Hindernisses anstrebe. In beiden Fällen schliesst sich nun an diesen Bescheid ein Inquisitorium über die Person des Kandidaten. Weder bei der Fürstenstein-Ceremonie, noch bei der Brauteinführung begnügt sich der Inquisitor mit den blossen Antworten der geleitenden Personen, sondern er fordert die Beteuerung und ausdrückliche Versicherung der Antworter, dass ihr Bescheid der Wahrheit entspreche. Der Hemmungsritus der Fürstenstein-Ceremonie unterscheidet sich von den entsprechenden slovenischen Hochzeitsbräuchen nur darin, dass bei diesen die Forderung und Leistung des Entgeltes fehlt. Indes besteht die grösste Wahrscheinlichkeit, dass auch hier einstens die Entgeltverhandlung üblich war. Dies scheint mir, von anderen Belegen ganz zu geschweigen, fürs erste der vorhin geschilderte badische Ritus, fürs zweite ein slovenischer Hochzeitsbrauch, der unter den oben erwähnten Parallelen nicht angeführt werden konnte, zu beweisen. Wenn nämlich bei den slovenischen Wipachern[1]) die Braut ins Haus des Bräutigams eintreten wollte, hielten die Brautführer ihre Säbel kreuzweise vor die Tür und liessen sie erst hinein, bis sie einem jeden etwas geschenkt hatte.

Somit erscheint denn der vollständige Parallelismus zwischen der Frage- Garantie- und Entgeltprozedur der Fürstenstein-Ceremonie und den entsprechenden Bräuchen des slovenischen und deutschen Hochzeitsrituals dargetan und damit wohl auch ausser Zweifel gestellt, dass diese Prozeduren als initiatorische Akte aufgefasst werden müssen. Es ist deshalb die Frage, warum diese Ceremonien im Gefüge des Fürstenstein-Dramas eine Rolle spielen, gleichbedeutend mit jener, warum die gleichen Riten im Hochzeitsceremoniell und bei anderen initiatorischen Anlässen geübt wurden. Wir werden uns darum einer näheren Erörterung der letztgenannten Frage an dieser Stelle nicht entziehen können.

Man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man die Entstehung der in Rede stehenden eigenartigen Prozeduren auf die Exklu-

---

[1]) vgl. Valvasor, S. 307; s. ferner den bei Crooke, p. 232 angeführten indischen Ritus.

sivität der politischen und sakralen Verbände der vorchristlichen Epoche zurückführt. Der einer bestimmten Gemeinschaft Fremde hatte, wenn er um Aufnahme in diese ansuchte, sofern man sein Begehren nicht von vornherein zurückwies, mit dem Misstrauen der der Genossenschaft bereits Angehörigen zu rechnen. Wir werden uns vorzustellen haben, dass man jedes Initiationsansuchen, falls man Initiationen im Prinzip überhaupt zuliess, mit der grössten Rigorosität[1]) prüfte und den Aufnahmswerber nur dann zuliess, wenn man sich vergewissert hatte, dass er vollkommen vertrauenswürdig sei und die zur Förderung des Gesamtzweckes der Genossenschaft erforderlichen physischen und moralischen Eigenschaften besitze. Wie sollte man nun aber das Vorhandensein jener Qualitäten, insbesondere der moralischen, erkunden? Sollte man es für ausreichend gehalten haben, wenn der Aufnahmswerber versicherte, dass er allen Bedingungen zu entsprechen vermöge? Dies darf wohl von vornherein als ausgeschlossen betrachtet werden. Ebenso undenkbar ist es, dass man sich mit dem Zeugnisse von Ungenossen begnügte. Wirklichen Wert und vollkommene Zuverlässigkeit misst man in dieser exklusiven Epoche nur der Aussage eines Genossen zu. Auf diesem Wege musste man dazu gelangen, die Gewährung der Initiation davon abhängig zu machen, dass das Vorhandensein der zur Aufnahme erforderlichen Eigenschaften von Genossen bezeugt und nötigenfalls verbürgt wurde. Dies ist der Grund, weshalb so häufig bei initiatorischen Ceremonien den Initianden Mitglieder der einführenden Gemeinschaft als „Bürgen“ oder „Paten“[2]) beige-

---

[1]) vgl. für das griechische Recht Hartel, Studien über attisches Staatsrecht und Urkundenwesen (1878), S. 271.

[2]) Bei der mittelalterlichen Gesellenweihe begegnen wir ziemlich häufig solchen „Paten“; so fordert das Initiationsritual der Tischler 2 „Zeugen“, jenes der Hutmacher 2 „Beistände“, der Böttger 2 „Schleifgoten“, die Buchdrucker verlangen 2 „Zeugen“, die Schmiede 3 „Paten“, die Büttner „Paten“ (ohne Ueberlieferung der Zahl), die Weissgerber 1 Paten; vgl. Schade im Weimar. Jahrb. 1856, S. 258 fg., 299 u. a. a. O. Diese Pateninstitution reicht, wie Schade wohl mit Recht vermutet, ins germanische Altertum zurück. Ueber „Bürgen und Paten“ bei der Ritterweihe s. Schade Ueber Jünglingsweihen, S. 228 f.; bez. der Paten bei der Compagnonnage vgl. Fabricius, Deposition, S. 28; die Meistersinger forderten 3 Merker

geben erscheinen. Sie sind es, die den Kandidaten in die Pflichtenlehre der Genossenschaft einführen und daher auch ihr gegenüber die Verantwortung übernehmen können, dass der Initiand die zur Einführung unerlässliche Qualifikation besitze. War nun der Aufnahmswerber imstande, die von den Gesetzen der einführenden Gemeinschaft geforderte Zahl von Garanten zu stellen, so stand seiner Initiation nichts mehr im Wege. Bis zum Zeitpunkte der Einführung kann nun ein solches Aufnahmeverfahren sich nur in der Gestalt einer an keine strenge Formvorschriften gebundenen Vorverhandlung vollzogen haben. Dies musste sich ändern, sobald man die eigentliche Initiationshandlung vornahm. Eine formenfrohe, naive Zeit musste den wichtigen Rechtsakt der Initiation in ein streng formales Gewand kleiden. Diese Formgewandung musste wegen der Identität der politischen und sakralen Verbände einen sakralen Charakter tragen und daher vor allem zum Ausdruck bringen, dass der Initiand der Schutzgottheit des Verbandes sich verehrend zu eigen gebe. Diese sakrale Färbung des Initiationsceremoniells hat uns an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen. Wir haben hier nur die rechtliche Seite der Frage ins Auge zu fassen. Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir von vornherein erwarten dürfen, dass man beim Initiationsakte in solenner Form und in manifester Weise vor Göttern und Menschen festzustellen wünschte, dass der Kandidat die Einführung anstrebe

---

als Paten (H a r t m a n n, Korrespondenzbl. d. deutschen Ges. f. Anthr. Ethn. u. Urgesch., Jg 1894, S. 21), der Burschbandorden zu St. Goar am Rhein 2 Paten (H a r t m a n n, S. 19). Paten und Bürgen spielen bei der Freimaurer-Initiation eine Rolle, s. A u g u s t i, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archaeologie, Bd. VII, S. 436, ebenso bei der Aufnahme in den Bund der „böhmischen Brüder“ (vgl. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 5. Bd., S. 151, 155). Ueber die Bürgenfunktion der Taufpaten vgl. K r a u s, Realencyclopädie d. christl. Altertümer, 2. Bd., s. v. „Pate“; bez. der „Zeugen“ bei der jüdischen Beschneidung s. A u g u s t i, 7. Bd., S. 81, 324. Das den Eintritt in die Midé-Gesellschaften nordamerikanischer Indianer regelnde Ritual fordert 4 oder 8 Einführende; s. B a r t e l s, Die Medizin der Naturvölker (1893), S. 83 fg. Bei der Aufnahme in die buddhistischen Bettlergemeinden musste zuerst der „Aufseher“ (upajjhâja) des Initianden die Versicherung abgeben, dass der Zulassung nichts im Wege stehe; vgl. E. H a r d y, Der Buddhismus nach d. älter. Pâli-Werken dargestellt, 1890 (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, I.), S. 74. — S. ferner S c h u r t z, Altersklassen und Männerbünde, S. 378.

und allen von der Genossenschaft festgesetzten Aufnahmebedingungen entspreche. Dies konnte man aber nur, indem man in die Initiations-Ceremonie die solenne Zeugnis-Erklärung derjenigen Genossen aufnahm, die der Gemeinschaft das Vorhandensein der zur Einführung erforderlichen Qualifikation des Kandidaten garantierten. Damit war die Einfügung einer besonderen Frageprozedur in das Initiations-Ritual von selbst gegeben. Um die solenne Zeugnis-Erklärung zu erhalten, musste eben an die Garanten die solenne Aufforderung zur Zeugnis-Leistung ergehen, mussten diese, umsomehr als die Einführung eines Unwürdigen den Zorn der Gottheit auf die Schuldigen zu laden drohte, in genauer Weise um das Vorhandensein jeder einzelnen Aufnahmsbedingung befragt werden. Diese Frageprozedur musste selbstverständlich der Sakralhandlung der Initiation unmittelbar vorhergehen. Eine Beantwortung der Fragen des Initiators durch den Initianden war — abgesehen höchstens von jenen, die sich auf den Namen und das Aufnahmspetit des Kandidaten bezogen — ausgeschlossen; denn sein Zeugnis besitzt in diesem Augenblicke, wo er noch Ungenosse ist, nicht den geringsten Wert.

Was schliesslich die bei den verschiedensten initiatorischen Akten von den Indogermanen — und natürlicherweise nicht allein von diesen — geübte Sitte betrifft, vom Initianden für die Einführung eine Entgeltleistung zu verlangen, so bedarf wohl dieser Punkt keiner näheren Erörterung. Da jede vom Priester für einen andern auszuführende sakrale Handlung einen „Opferlohn“ heischte, so musste der einführenden Sakralperson auch für die Initiation eine Gabe gereicht werden. Wohl zu scheiden von dieser Entgeltleistung an den Priester ist die Opferspende, die der Initiand der Schutzgottheit des Verbandes darzubringen hat.

Es kann sich nunmehr, nachdem wir den initiatorischen Charakter der Frage- Garantie- und Entgeltprozedur der sogenannten „Herzogseinsetzung“ festgestellt haben, nur noch darum handeln, diese eben gewonnene Erkenntnis durch eine Einzelbetrachtung jener Prozeduren, sowie der übrigen im Einführungsdrama verteilten retardierenden Momente, zu vertiefen und auszuweiten.

Der Herzog, der sich auf dem Fürstensteine niederlassen will, um sich dessen initiatorische Kraft zu eigen zu machen, findet ihn vom Herzogsbauer besetzt. Diesem Brauche entspricht im deutschen und slavischen Hochzeitsceremoniell die Verschliessung des neuen Heims oder die Wegsperre beim Einzuge der Braut ins neue Heimatsdorf. Es soll durch diesen Ritus zum Ausdrucke gebracht werden, dass der Zutritt zum sakralen Mittelpunkt der neuen Genossenschaft und damit die Einführung in diese nicht ohne weiteres gewährt werde, sondern an eine Reihe von Bedingungen geknüpft sei, deren Vorhandensein erst noch in solenner Weise konstatiert werden müsse. Durch die Behinderung des Zutrittes wird der exklusive Charakter der Genossenschaft in symbolischer Form betont, damit zugleich aber auch eine Situation geschaffen, die die dramatische Handlung der Initiation auszulösen vermag.

Die Hemmung des Zuges geht vom Herzogsbauer aus, dem als dem bäuerlichen Nachfolger des Priesterwächters der alten Kultstätte die Pflicht obliegt, jedem Unberufenen (d. h. Stammfremden) den Zutritt zum Steine zu wehren. Die Behinderung erfolgt dadurch, dass sich der Bauer auf den Stein setzt und damit dem Herzog die Möglichkeit benimmt, durch den Kultakt des Sitzens den zur Initiation erforderlichen innigen Kontakt mit dem Steine herzustellen. Dieser Detailzug, dass der Herzogsbauer, um jenen Kontakt zu hindern, sich auf dem Fürstensteine just niederlässt, statt etwa sich schützend vor ihn zu stellen oder eine ähnliche Handlung zu vollführen, dürfte wohl ebenfalls bereits dem Impatriierungsverfahren der heidnisch-slovenischen Epoche angehört haben. Dies scheint mir, abgesehen von anderen Gründen[1]), hauptsächlich aus dem Umstande hervorzugehen,

---

[1]) Das Sitzen des Priesters ist bei mehreren indogermanischen Stämmen ein wichtiger sakraler Gestus; vgl. den Ausdruck „sattra“ — „Sitzung“ zur Bezeichnung für langandauernde Opfer (Hillebrandt, Sonnwendfeste in Altindien, Romanische Forschungen, 5. Bd., S. 316, Anm. 3); s. ferner Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer, S. 18, Anm. 3, S. 80, 91 f., 151; derselbe, Ritualliter. S. 51 u. a. a. O.; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 395, 461; für die Römer und Umbrer vgl. Festus a. Paul. Diac. p. 17 ed. Lind.: „adsidelae mensae vocantur, ad quas sedentes flamines sacra faciunt; Serv. Aen. IX, 4; Bücheler, Fleckeisens Jahrb. f. class. Philol., 21. Jg. (1875), S. 317. — Auch das „immobilis perseverat“

dass der bäuerliche Initiator verhalten wird, mit überschlagenen Beinen zu sitzen. Diese Vorschrift, mit der man, wie ich glaube behaupten zu dürfen, den Zweck verfolgte, die hemmende Wirkung des vom Initiator zu übenden Sitzaktes zu erhöhen, weist in eine ferne heidnische Vorzeit zurück. Die österreichische Reimchronik sagt vom Herzogsbauer: „der selbe sol ein bein ûf daz ander legen“, womit wohl gemeint ist, dass der Herzogsbauer nicht bloss, wenn der Herzog vor ihn hintritt, sondern auch, solange er vor ihm steht[1]), mit überschlagenen Beinen sitzen solle. Puntschart hat diese merkwürdige Sitzvorschrift zu gunsten des von ihm behaupteten „demokratischen“ Charakters der Fürstenstein-Ceremonie buchen zu dürfen geglaubt. Er meint, dass der Herzogsbauer in nachlässiger Haltung auf dem Fürstenstein gesessen sei, um dem Herzog nicht als solchem mit Ehrfurcht zu begegnen.[2]) Aehnlich spricht Peisker von „herausfordernd übereinandergeschlagenen Beinen.“[3]) Pappenheim lehnt die Deutung Puntscharts ab[4]) und behauptet, es habe bereits Jacob Grimm[5]) die Stelle zutreffend im Sinne der durch das Beinverschränken angedeuteten ruhigen Ueberlegung verstanden. Er zieht zum Beweise die bekannte von der Beinverschränkung handelnde Stelle aus einem Liede Walthers von der Vogelweide[6]) und eine Bestimmung der Soëster

im Berichte des Johannes von Victring scheint darauf hinzudeuten, dass unsere Sitzvorschrift altsakralen Ursprungs sei. Unbewegliches Sitzen oder Stehen wird manchmal zum Gelingen der sakralen Handlung gefordert. Vgl. Serv. Aen. VI, 197: „ad captanda auguria post preces immobiles vel sedere vel stare consueverant; s. ferner Grimm, Deutsche Myth., 3. Bd., S. 470, No. 962: „Zu erforschen, was das Jahr über geschehen werde, stellen sie sich auf einen Scheideweg, stehn eine Stunde lang, ohne zu reden, stockstill . . . . .“ Die beim indischen Soma-Opfer fungierenden priesterlichen Sänger haben nebeneinandersitzend, den Blick unverwandt (d. h. also wohl unbeweglich verharrend) geradeaus auf den Horizont zu richten; s. Oldenberg, S. 461.

[1]) vgl. die eben vorgetragenen Ausführungen über das „immobilis perseverat“ im Berichte des Johannes von Victring.

[2]) vgl. Puntschart, S. 135.

[3]) vgl. Peisker, Carinthia I, 89. Jg. (1899), S. 142.

[4]) vgl. Pappenheim, S. 309.

[5]) vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, 2. Bd., S. 375.

[6]) vgl. Walther, ed. Wilmanns, S. 115 u. Anm.

Gerichtsordnung heran.[1]) In dem Sitzen des Bauers mit überschlagenen Beinen sieht Pappenheim ein Indiz für den von ihm angenommenen Amtscharakter desselben. Der Herzogsbauer sitzt, so vermeint er, als Bauernherzog auf dem Steine, „auch in seiner äusseren Erscheinung das Nachdenken über die Geschäfte seines Amtes zur Schau tragend.“ Die Deutung Puntscharts, die den in unserer Sitzvorschrift überlieferten sonderbaren Detailzug in den von ihm so nachdrücklich betonten demokratischen Gesamtcharakter der Ceremonie so schön einzufügen vermag, ist eben deshalb, weil der angebliche demokratische Grundzug der „Herzogseinsetzung“ vor einer tiefer greifenden Kritik nicht standhält, abzulehnen. Beachtenswerter ist die Pappenheimsche Erklärung. Sie könnte zutreffend sein, ohne dass damit m. E. die Richtigkeit der von Pappenheim aufgestellten Gleichung: „Herzogsbauer = Bauernherzog“ erwiesen wäre. Der Herzogsbauer könnte darum geradesogut als Richter[2]) oder als Geschlechtsältester oder dergleichen angesehen werden. Aber auch diese Deutung des Ritus scheint mir nicht zureichend zu sein, weil sich fürs erste der Beamtencharakter des Herzogsbauers nicht erweisen lässt und weil andererseits ein Anlass zu nachdenklicher Beschaulichkeit für den Bauer nicht vorliegt, seine ungeteilte Aufmerksamkeit vielmehr dem herannahenden festlichen Zuge zugewendet gedacht werden muss. Diesen unzulänglichen Erklärungsversuchen Puntscharts und Pappenheims stelle ich nun, wie bereits in Kürze erwähnt wurde, die Deutung gegenüber, dass man durch die Vorschrift,

---

[1]) vgl. auch Gierke, Humor im deutschen Recht[2] S. 33, 34; A. v. Eye, Die Geschichte des Sitzens, Zeitschr. f. Kulturgesch., Jg. 1894, S. 406. John Meier, Ztschr. f. Kulturg., Jg. 1894, S. 265; Hefner-Alteneck[2] 2, Tafel 81. — Den von Grimm angeführten Belegen liesse sich noch eine indische Sitte anreihen: wer den brahmayajna, das Selbststudium des Veda, vollziehen will, setzt sich nach Sonnenaufgang . . . . nieder . . . . , streut tüchtig Gräser auf, macht einen Schoss (d. h. legt über das gekrümmte linke Knie den rechten Fuss) und beginnt nun nach Osten hin sitzend, sein Studium; vgl. Weber, Indische Studien, 10. Bd., S. 115.

[2]) Als „vorsitzender Richter“ wird der Herzogsbauer aufgefasst von G. L. v. Maurer, Einleitung zur Geschichte d. Mark-, Hof-, Dorf- u. Stadtverfassung[2], S. 52.

der Herzogsbauer solle mit überschlagenen Beinen sitzen, ein den Initianden in seinem Streben hemmendes Moment schaffen wollte. Nach meiner Annahme ist also das Sitzen mit verschränkten Beinen als ein Abwehrgestus aufzufassen. Ich stütze mich bei dieser Behauptung in erster Reihe auf eine Stelle aus der „historia naturalis“ des Plinius,[1]) die wegen der Wichtigkeit, die ich diesem Berichte für die Deutung der kärntnerischen Sitzvorschrift beimesse, hier vollständig wiedergegeben sei. Plinius sagt: „Assidere gravidis, vel cum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se implexis veneficium est, idque compertum tradunt Alcmena Herculem pariente. Peius si circa unum ambove genua. Item poplites alternis genibus imponi. Ideo haec in conciliis ducum potestatumque fieri vetuere maiores velut omnem actum impedientia. Vetuere et sacris votisve simili modo interesse.“[2]) Es war demnach bei den Römern verpönt, sei es bei einer Schwangeren oder bei einem Kranken, dem just ein Heilmittel gereicht wurde, sei es bei irgendwelcher sakralen Veranstaltung oder bei einer Ratsversammlung mit ineinandergefalteten Händen[3]) oder überschlagenen Beinen zu sitzen, da dieser Gestus nach der Vorstellung der Römer das glückliche Gelingen einer Handlung, an der jemand in dieser Haltung teilnahm, gefährdete. Die diese abergläubische Vorstellung veranlassenden Ursachen liegen klar zutage. Allem Zauber liegt die Idee des Flechtens, Bindens, Knüpfens, Verschlingens zugrunde.[4]) Indem man die

---

[1]) vgl. Plinius, h. n. XXVIII, 17.

[2]) vgl. hiemit Ovid., Met. 9, 279 ff.

[3]) Das Verschränken der Hände hat auch nach morgenländischem Aberglauben magisch hemmende Kraft; vgl. H. Lewy, Morgenländ. Abergl. in der röm. Kaiserzeit, Zschr. d. V. f. Volksk., 3. Bd., S. 33. Kreuzweises Anfassen der Daumen galt auch bei den Juden als zauberwehrend; vgl. Babyl. Berakot 55[b]: „Wer . . . sich vor dem bösen Blick fürchtet, der nehme den Daumen seiner rechten in seine linke und den Daumen seiner linken in seine rechte Hand . . . .“ Dieser Gestus wird auch als Schutzmittel empfohlen, wenn man aus paarigen Gefässen getrunken hatte; Lewy, a. a. O., S. 26.

[4]) vgl. J. G. Frazer, The golden bough[2], S. 394 f; Riess, Sp. 34; Grünbaum, Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch., 31. Bd, S. 259; Siebs, Zschr. d. V. f. Volksk., 3. Bd., S. 388; Katona, Zschr. f. vergleichende Literaturgeschichte, N. F. Bd. 1., S. 40.

Beine übereinanderlegt oder die Hände ineinanderfaltet, schafft man eine Verschränkung, eine Verschlingung und übt so damit eine zauberische Handlung. Wir werden wohl kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass es auch bei den Griechen als ein „veneficium“ galt, mit überschlagenen Beinen zu sitzen. Bereits Böttiger und neuerdings v. Eye haben darauf aufmerksam gemacht,[1]) wie auffallend selten wir auf alten Denkmälern die Stellung mit völlig übereinandergeschlagenen Beinen antreffen, und Böttiger[2]) hat m. E. mit Recht diesen Umstand mit den eben erörterten abergläubischen Vorstellungen in Verbindung gebracht. Was die Germanen betrifft, so dürften wohl auch sie dem Sitzen mit überschlagenen Beinen[3]) und der Verschränkung der Gliedmassen überhaupt zauberische Kraft zugeschrieben haben. Dies scheint mir aus folgenden Belegen, deren Zahl sich leicht vermehren liesse, hervorzugehen. In Norwegen glaubt man, dass das Zusammenknüpfen der Hände um das Knie Entbindungen hindern könne.[4]) Auf Island sagt man, dass die Gespenster der ausgesetzten Kinder, die den Menschen den Irrsinn bringen können, die Füsse und Arme überkreuz gelegt haben.[5]) Nach norddeutschem Aberglauben schützt man sich gegen das „mårdrücken“, wenn man Arme und Beine

---

[1]) vgl. C. A. Böttigers „Kleine Schriften“, 1. Bd. 2. Ausg., S. 86 fg.; v. Eye, Zschr. f. Kulturgesch., 1. B., 402 fg.

[2]) vgl. Böttiger, S. 85—87; die Ausführungen Böttigers, auf die ich nur in Kürze verweisen kann, sind für das hier erörterte Thema von grösstem Interesse. Sie bilden einen Bestandteil der Abhandlung „Ilythyia oder die Hexe, ein archaeologisches Fragment nach Lessing“, welche die Erklärung einer antiken Gemme (s. über diese Böttiger, a. a. O.), auf der eine Frau mit festgefalteten Händen und überschlagenen Knieen dargestellt wird, versucht. Böttiger macht wahrscheinlich, dass der Verfertiger dieser Gemme die Ilythyia abbilden wollte, die als Göttin des Geburtsaktes galt und der die Hemmung und Beförderung der Geburten zugeschrieben wurde. Es ist m. E. so gut wie gewiss, dass Böttiger hier einen niemals zur Niederschrift gelangten Gedankengang Lessings in richtiger Weise rekonstruiert hat, der über die nämliche Gemme eine Abhandlung „Ilythyia oder die Hexe“ schreiben wollte; s. Lessings Kollektan., T. 1, S. 406.

[3]) vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 2. Bd., S. 984.

[4]) s. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 332.

[5]) s. Bartels, Zschr. f. Ethnologie, Jg. 1900, S. 73.

vor dem Schlafengehen kreuzt.[1]) Will man den drâk festmachen und ihn zwingen, etwas von dem, was er mit sich führt, abzugeben, so müssen zwei Personen stillschweigend die Beine kreuzweis übereinanderstellen.[2]) Bei einem Hexenprozesse, der im Jahre 1603 gegen den „Zauberer" Hans Träxler aus dem Lungau stattfand,[3]) erzählte dieser in gütlichem Verhör, dass ihm der böse Feind erschienen sei und von ihm begehrt habe, dass er sich in seinen Schoss setze, die Füsse über den Stuhl kreuzweise halte und mit ihm ins Lurnfeld fahren solle. Vielleicht darf man hier auch folgende Stelle aus Fischarts Ehezuchtbüchlein anführen:[4]) „Was dan die Mäsigung berurt, hat man sie ganz schlicht . . . . eingebildet . . . . mit der Linken hielte sie das . . . Gewand an sich, wider das stürmend anwäben der Wind, schrenket auch zum behelff darwider die Füss' . . . ." Fischart scheint hier auf einen der weitverbreiteten Windzauber-Riten anzuspielen.[5]) Schliesslich mag noch darauf hingewiesen werden, dass man in germanischen und in keltischen Gräbern die Toten, die Arme über Brust oder Bauch gekreuzt, auffand.[6]) Man dürfte diesen Bestattungsbrauch wohl vorgenommen haben, um den Leichnam vor schädigenden Mächten zu schützen.[7])

---

[1]) s. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 419, No. 189. — Das zauberwirkende Mittel kann auch dazu dienen, einen Zauber zu bannen; s. Grünbaum, a. a. O.; O. Jahn, Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Ber. über d. Verh. d. kön sächs. Ges. d Wiss. phil.-hist. Cl., Jg. 1853, S. 61 fg.

[2]) vgl. Kuhn u. Schwartz, S. 422, No. 219.

[3]) vgl. A. v. Jaksch, Hexen und Zauberer, Carinthia I, 84. Jg. S. 13; sollten hier Nachklänge slavischen Aberglaubens vorliegen? Die deutsche Bevölkerung ist im Lungau erst in der Karolingerzeit eingeführt worden. Ihr vorher ging eine slavische Besiedelung; s. v. Inama-Sternegg, Mitteil. d. anthrop. Ges. in Wien (Sitz.-Ber.), Jg. 1896, S. 59.

[4]) s. Scheibles Kloster, Jg. 1848 (10. Bd.), S. 530.

[5]) vgl. z. B. v. Andrian, Ueber Wetterzauber, Mitt. d. Wiener anthrop. Ges., Jg. 1894, S. 31.

[6]) s. Weinhold, Die heidnische Totenbestattung in Deutschland, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss., phil. hist. Cl., Jg. 1859, S. 182. — Sollte mit diesem Bestattungsritus der indische Brauch, beim Manenopfer die Hände zu kreuzen (Hillebrandt, Rituallit., S. 94), zusammenhängen?

[7]) Es wäre m. E. verfehlt, die eben angeführten abergläubischen Vorstellungen und Bräuche germanischer Völker auf christlichen Einfluss

Es trifft sich gut, dass sich ähnliche Riten und Vorstellungen auch bei den Slaven nachweisen lassen. Bei den Bulgaren gilt folgender Aberglaube: begegnet man beim Ausgang zur Arbeit einem Menschen, der seine Arme gekreuzt hält, so hat man bei der Arbeit keinen Erfolg[1]). Dem Verschränken der Arme wird demnach eine hemmende Kraft zugeschrieben. Pflegt die Schwangere mit überschlagenen Beinen zu sitzen, so wird sie eine schwere Geburt haben.[2]) Beim Hagelzauber der Huzulen werden die zauberwirkenden Gegenstände von den beschwörenden, oftmals hiebei völlig entkleideten Weibern mit übereinander gekreuzten Armen emporgehalten.[3]) Die Sitte ist — ein zuverlässiger Beweis für ihr hohes Alter — noch mit der Vorschrift der Nacktheit der zaubernden Person gepaart.

Durch die eben angeführten Belege glaube ich die Behauptung, dass die merkwürdige Sitz-Ceremonie der Herzogseinführung als ein Abwehrritus aufzufassen sei, gerechtfertigt zu haben. Das Gewicht dieser Belege[4]) wird noch erhöht,

---

zurückzuführen. Der oben S. 213 besprochene norwegische Aberglaube, der mit dem antiken völlig identisch ist, weist auf die vorchristliche Urzeit, ebenso geht der erwähnte Bestattungsbrauch unzweifelhaft auf vorchristliche Anschauungen zurück. Was die anderen Fälle betrifft, so darf darauf verwiesen werden, dass das Zeichen des Kreuzes als Schutz-, Abwehr- und Zaubermittel bereits der vorchristlichen Epoche angehört. (vgl. E. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 209; Mannhardt, Germ. Myth., S. 16, 24; Kuhn, Herabk. d. Feuers, S. 177; Rochholz, Aargauer Sagen, 2. Bd., S. 205 fg.; Bastian, Zschr. f. Ethnol., 1. Bd., S. 372 u. v. a.) Wenn man diese Momente in Erwägung zieht und die gleichen römisch-griechisch-orientalischen Bräuche sich vor Augen hält, so kann man sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass der Brauch der Gliedmassenverschränkung als zauberwirkender und zauberwehrender Gestus bereits dem germanischen Altertum bekannt war.

[1]) vgl. A. Strauss, Die Bulgaren (1898), S. 280.

[2]) s. Strauss, S. 293.

[3]) vgl. R. F. Kaindl, Die Huzulen, S. 91.

[4]) Aus der Reihe dieser Belege glaubte ich die indische Vorschrift, wonach der hotri beim Neu- und Vollmondopfer von einem bestimmten Zeitpunkt der Opferhandlung an mit überschlagenen Beinen zu sitzen hat (s. Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer, S. 91, 92, bes. Anm. 5), ausschliessen zu müssen, da ein Abwehrgestus in dieser eigenartigen Ceremonie nicht zu liegen scheint. Eine präzise Entscheidung hierüber muss den Indologen vorbehalten bleiben. Ebensowenig dürfte der nordirische Brauch, am Johannistage (zu Stoole) mit blossen Knieen

wenn man erwägt, dass nach indogermanischer Vorstellung fremden Personen eine unheilwirkende, zauberische Kraft zugeschrieben wird.[1]) Diese Macht zu bannen und solange zu hemmen, bis sie durch die Umwandlung des Fremden zum Mitglied der Gemeinschaft unschädlich gemacht worden ist, ist Aufgabe des Initiators. So wie man mancherorts der Braut, gleich als ob sie eine unglückbringende Hexe[2]) wäre, die Türe des neuen Heims durch gekreuzte Besen oder ähnliche zur Abwehr der schädlichen Mächte geeignete Gegenstände verstellt, oder sie durch Zaubersprüche beschwört, so verschränkt der Herzogsbauer, um die dem herannahenden Fremden innewohnende Zauberkraft zu bannen[3]), seine Beine. Es soll durch diesen

---

und auf dem Rücken verschränkten Händen (Schauberg, 1. Bd., S. 450) eine Höhe hinaufzurutschen, herangezogen werden, da das Verschränken der Hände hier wohl nur den Zweck hat, die Leiden der Busse zu erhöhen. Ob die in altattischen Gräbern gefundenen Götterbilder mit gekreuzten Armen (vgl. Ritter, Vorhalle, S. 233; Schauberg, 2. Bd., S. 493) und die gekreuzten Hände der sogen. kammenie babi (Schauberg, a. a. O.) in diesen Zusammenhang gehören, wage ich nicht zu entscheiden.

[1]) vgl. Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1. Teil, S. 309; Feilberg, Der böse Blick in nordischer Ueberlieferung, Zschr. d. V. f. Volksk., Jg. 1901, S. 321.

[2]) s. Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1. Teil, S. 89. Winternitz, Altindisches Hochzeitsritual, S. 41—43.

[3]) Nach der hier vorgetragenen Auffassung ist der Herzogsbauer eine Person, die nach der Meinung der Slovenen befähigt war, zauberwirkende und zauberwehrende Handlungen vorzunehmen. Dass diese Auffassung zutreffend ist, wird m. E. auch durch den ältesten uns erhaltenen Namen des Herzogsbauers erwiesen. In dem Freibriefe Herzog Ernsts vom Jahre 1414 wird der Herzogsbauer mit seinem Schreibnamen Schatter genannt (vgl. Puntschart, S. 149, 111). Es kann m E. keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Name „Schatter" slovenischen Ursprungs ist. Nun kennt, worauf mich Herr Hofrat Prof. Dr. V. Jagić aufmerksam zu machen die Güte hatte, das Slovenische ein Wort „šater" mit der Bedeutung „Zauber, Hexerei". Allerdings sprach Herr Hofrat Jagić die Vermutung aus, dass dieses Wort „šater" ein Lehnwort aus dem Magyarischen sein könne und gab der Meinung Ausdruck, dass für den Fall der Richtigkeit dieser Vermutung eine Verwertung des Namens Schatter für meine Hypothese über den Herzogsbauer selbstverständlich ausgeschlossen wäre. Im übrigen empfahl er mir, über die Frage, ob „šater" wirklich ein Lehnwort aus dem Magyarischen sei, das Urteil des Herrn Prof. Dr. K. Štrekelj in Graz einzuholen. Herr Prof. Dr. Štrekelj hatte die Güte, mir auf meine Anfrage folgendes mitzuteilen: „Das slov. šater „Zauber, Hexerei" ist ein nur im

Ritus bewirkt werden, dass der Initiand nicht eher zum Heiligtume der slovenischen Volksgemeinschaft Zutritt erhalte, bevor er nicht exorcisiert und der Teilhaberschaft am heiligen Kultgute für würdig befunden worden ist.

Osten des slov. Sprachgebietes (Oststeiermark. Westungarn) geläufiges Wort. Dieser Umstand allein brachte die Forscher auf die Meinung, dass man es mit einem magyarischen Lehnwort zu tun hat; wie aber diese magyarische Quelle lautet, hat bis jetzt meines Wissens niemand angegeben. Von den irgendwie möglichen Wörtern käme das einzige „szatyor" in Betracht, das aber nur in der Verbindung „vénszatyor" = „alte Hexe, alte Vettel" gebraucht wird; aber auch dieses ist lautlich nicht ganz einwandfrei, indem man „sater, sator" erwartete; allerdings könnte „šatan" (magyar. satan) = „Teufel" mit im Spiele gewesen sein." Diese dankenswerten Mitteilungen, die die Frage, ob „šater" ein Lehnwort aus dem Magyarischen sei, offen liessen, veranlassten mich, noch das Gutachten des Herrn Prof. Dr. Hermann Vambéry in Budapest einzuholen. Aus diesem Gutachten geht nun zur Evidenz hervor, dass das slovenische Wort „šater" kein Lehnwort aus dem Magyarischen sein könne. Herr Prof. Dr. Vambéry war so gütig, mir folgende Aufklärung zuteil werden zu lassen: „Das ungarische Wort „szatyor" bedeutet ursprünglich einen „Korb, Sack, Ranzen" und nur in der Nebenbedeutung „ein altes Weib". (Vgl. „Schachtel" und „alte Schachtel"). Etymologisch verwandt ist es mit „szatying" = „lose herabhängende Fäden" und mit „szatyma" = „Schrot". Sämtlichen liegt das Etymon sat, sač = „auseinanderwerfen, streuen zugrunde". Wenn nun sonach „šater" als ein slovenisches Wort betrachtet werden darf, so erhält die oben vorgetragene Auffassung von der zauberwehrenden Tätigkeit des Herzogsbauers eine willkommene etymologische Unterstützung. Fraglich bleibt nur noch, wie das slovenische „šater" = „Zauber" aus dem slavischen Sprachschatze zu erklären sei. Auf diese Frage scheint mir eine von Herrn Prof. Dr. Štrekelj brieflich ausgesprochene Vermutung eine befriedigende Antwort zu geben. Herr Prof. Štrekelj schreibt: „Zunächst haben wir in poln. szatrzyć" = „Acht geben, Acht haben, beobachten", čech. šetřiti „wahrnehmen, beobachten, Rücksicht haben, sorgen, schonen, sparen" ein „šatr —" vorauszusetzen, da dies Verba denominativa sind. Die Bedeutung dieses šatr — würde . . . . beiläufig sein: „ein šatr — sein", also ein Beobachter, Achtgeber sein", vielleicht — haruspex, Vogelschauer, Seher der Zukunft". Zur Unterstützung dieser Etymologie möchte ich verweisen: bezüglich der Iranier und Inder auf Geiger, Ostiranische Kultur, S. 466, Oldenberg, Religion d. Veda, S. 509, bez. der Römer und Umbrer auf Pauly-Wissowas Realencyclopädie, s. v. augures, Sp. 2342; über die Griechen s. Deecke, Etruskische Forschungen 1, 78 fg., über die Etrusker Deecke, a. a. O. 5, 30; 6, 57; über die Germanen Grimm, Deutsche Mythologie[2], S. 83, 987, 990; über die Turko-Tataren s. Vambery, Primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes (1879), S. 248 fg.; über die Semiten s. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1. Bd. (1901), S. 18.

Wir dürfen uns nunmehr, nachdem der innere Gehalt der Sitzvorschrift der Fürstenstein-Ceremonie festgestellt erscheint, der Erörterung des Prüfungsverfahrens zuwenden.

Nach der in dieser Untersuchung vertretenen Annahme ist das Inquisitorium der Fürstenstein-Ceremonie aus dem Einbürgerungsverfahren der heidnisch-slovenischen Epoche herübergenommen worden. Dort hat es, so vermeine ich behaupten zu dürfen, die Aufgabe gehabt, das auf die Initiation gerichtete Streben und die Würdigkeit des Initianden in solenner Weise festzustellen. Es muss vor allem die Fragen enthalten haben, ob der Initiand dem stammväterlichen Gotte der slovenischen Volksgemeinschaft zugehören und den Göttern, denen er bisher geopfert, entsagen wolle (detestatio sacrorum), ob er den Willen habe, die Gesamtzwecke der Volksgenossenschaft zu fördern, und ob er die zur Aufnahme erforderliche physische und moralische Qualifikation besitze. Aus diesem Frageverfahren mussten natürlich, als der erste deutsche Fürst in den Stammesverband der Slovenen aufgenommen wurde, alle anstössigen heidnischen Elemente, also in erster Reihe jede Bezugnahme auf die stammväterliche Gottheit der heidnischen Slovenen, ausgetilgt worden sein. Sonst mag das Verfahren bei den ersten Herzogseinführungen gleich geblieben sein. Nach und nach muss diese Frageprozedur eine inhaltliche Veränderung erlitten haben, indem man die Fragen, die auf die Qualifikation des Kandidaten schlechthin, ohne Beziehung auf seine Herrscherwürde, lauteten, in solche umwandelte, welche die Regententugenden des fürstlichen Initianden zum Gegenstande hatten, so wie man etwa die Fragen, die man bei der Aufnahme von Fremden in die Dorf- oder Hausgenossenschaft gestellt haben mochte, bei der Brauteinführung in solche, welche sich auf die hausmütterlichen Eigenschaften der Braut bezogen, umwandelte. Diese Umänderung kann sich erst zu einer Zeit vollzogen haben, wo der initiatorische Gehalt der Fürstenstein-Ceremonie sich bereits zu verflüchtigen begann. Höchstwahrscheinlich war es der Einfluss des gelehrten Clerus,[1]) der diese Entwicklung zum

---

[1]) Auf den Gegensatz zwischen der traditionellen volksmässigen Uebung und dem offiziellen, wohl von Klerikern verfassten Ritual glaube ich den Umstand zurückführen zu dürfen, dass die österreichische Reim-

Abschluss brachte; denn sonst liesse sich die auffallende Uebereinstimmung zwischen den Fragen des kärntnerischen Prüfungsverfahrens und den Gelöbnisformeln der deutschen Königskrönung kaum erklären. Ein Ueberrest aus jener Zeit, wo man bei der Frageprozedur der Herzogseinführung den Herzog wie jeden anderen Initianden behandelte, wo man also von seinen Herrschertugenden noch gänzlich absah, scheint mir in der auf die Freiheit des Herzogs bezüglichen Frage, von der uns Johannes von Victring berichtet, vorzuliegen. Geht man von der Annahme aus, dass die Fürstenstein-Ceremonie der Einsetzung des Herzogs in die Herrschaft diente, so lässt sich m. E. nicht erklären, wieso diese Frage im Rahmen des Prüfungsverfahrens vom Inquirenten gestellt werden konnte. Denn supponiert man, dass die Frageprozedur und die auf die Freiheit des Herzogs bezügliche Frage bereits dem Ritual der heidnisch-

---

chronik, die bei ihrer Schilderung der „Herzogseinführung“ höchstwahrscheinlich eine Quelle kirchlichen Ursprungs benützt hat (vgl. v. Jaksch, Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch., 23. Bd., S. 313), weder vom Feuer- und Wasserritus, noch vom Brauche des Backenstreiches etwas zu vermelden weiss. Die Verfasser des offiziellen Rituals, die die Fürstenstein-Ceremonie als eine Einsetzung in die Herrschaft auffassten, setzten diese Feierlichkeit, wie aus dem Formalismus des Frageverfahrens hervorgeht, mit dem Ritual der Königskrönung in Parallele. Da in diesem Ceremoniell von einem Feuer- und Wasserritus ebensowenig wie von einem Backenstreiche die Rede ist, hielten sich die geistlichen Redaktoren des Rituals der Fürstenstein-Ceremonie wohl für berechtigt, diese Einzelzüge, die der beabsichtigten Angleichung der Bräuche an das Ceremoniell der Königskrönung hindernd im Wege standen, auszutilgen. Wenn also Ottokar vom Entzünden der Holzstösse, vom Wassertrunke und der Ohrfeige nichts berichtet, so dürfte nicht er, sondern seine Vorlage daran schuld sein. Dass vom Feuer- und Wasserritus, sowie vom Backenstreiche bei Johannes von Victring die Rede ist, verdanken wir, wie ich glaube vermuten zu dürfen, dem Umstande, dass der Abt neben einem offiziellen, auf Veranlassung Meinhards verfassten Ritual (— ich folge hier der ansprechenden Mutmassung v. Jakschs, a. a. O., S. 314 —) auch noch, sei es seine eigene Anschauung vom Akte, sei es die Berichte von Augenzeugen verwertete, sich sonach sowohl auf offizielle Quellen, als auch auf die volksmässige Uebung stützte. Man vergleiche in der Darstellung des Abtes die Worte von „et sicut fertur“ bis „quod de adversa ortum est consuetudine, non de iure“, die in ihrer Fassung („fertur“, „dicunt“) darauf hinzudeuten scheinen, dass Johannes von Victring hier auch die volkstümliche Ueberlieferung zurate gezogen hat.

slovenischen „Einsetzung“ angehörte, so hätte eine solche Frage keinen Sinn gehabt, da ja die Slovenen ihre Fürsten und Heerführer sicherlich aus edlen, allen Volksgenossen wohl bekannten Geschlechtern wählten und die Fürstenwürde oftmals lange Zeit hindurch bei einem dieser Geschlechter erblich verblieben sein dürfte.[1]) Hätte man aber die auf die Freiheit des Herzogs lautende Frage erst nach der Aufrichtung der deutschen Vorherrschaft in Kärnten ins Frageverfahren eingeschoben oder damals diese Prozedur überhaupt erst dem Ritual der Fürstenstein-Ceremonie einverleibt, so wäre ebenfalls nicht recht einzusehen, warum man just nach der freien Geburt des „Einzusetzenden“ und nicht vielmehr sogleich nach seiner Zugehörigkeit zu einem edlen Geschlechte forschte. Puntschart glaubt freilich, von dem von ihm gewählten Standpunkte aus den Sinn dieser merkwürdigen Frage enträtseln zu können. Er sagt:[2]) „Von hier aus“ — nämlich wenn man die Feindschaft des im Kampfe um die Vorherrschaft siegreich gebliebenen Bauerntums gegen den Hirtenadel der Supane sich immer vor Augen hält — „bekommt auch die Frage des Bauers bei der Herzogseinsetzung, ob der künftige Fürst freien Standes sei, einen tieferen Sinn, denn es zeigt sich, dass man absichtlich vermied, vom Adel zu sprechen, dass die Demokratie diese Frage diktierte.“ Und an einer anderen Stelle[3]) meint er: „Besonders ist als ein demokratischer Zug zu beachten, dass der Bauer nicht die Zugehörigkeit zu einem edlen Geschlechte verlangt, sondern nur zum freien Stande.“ Diese Erklärung Puntscharts ist natürlich unzureichend, da der angebliche demokratische Grundcharakter der Fürstenstein-Ceremonie und der Kampf des Bauerntums gegen den „Hirtenadel“ der Supane nicht zu erweisen ist. Hingegen lässt sich von dem in der vorliegenden Untersuchung gewählten Standpunkte aus die Frage nach dem freien Stande des Herzogs in ungezwungener Weise erklären. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn man bei der Rigorosität, mit der man bei jeder Impatriierung vorging, die Initiation in den slovenischen Stammes-

---

[1]) vgl. hiezu Loserth, Archiv für österreichische Geschichte, 64. Bd. (1882), S. 72.

[2]) vgl. Puntschart, S. 269.

[3]) s. Puntschart, S. 135.

verband neben anderen Bedingungen auch davon abhängig machte, dass der Initiand bereits in seiner früheren Heimat dem freien Stande angehört habe.[1]) Deshalb stellte man wohl im Verlaufe der Frageprozedur des heidnisch-slovenischen Einbürgerungsverfahrens eine besondere, auf die Freiheit des Einzuführenden bezügliche Frage. Diese Frage mochte dann ins Ritual der Herzogseinführung unverändert herübergenommen worden sein. Als dann später das Prüfungsverfahren eine inhaltliche Veränderung erlitt und darin nunmehr die Regententugenden des Herzogs erörtert wurden, liess man die Frage nach der freien Geburt des Herzogs, deren innerer Sinn bereits in Vergessenheit geraten war, in dem in seinen sonstigen Teilen missverständlich umgebildeten Frageverfahren stehen.[2])

Von der ersten Frage der inquisitorischen Prozedur der Herzogseinführung, die dahin ging, wer der in die slovenische Volkstracht gekleidete, vor den Herzogsbauer hintretende Mann sei, war bereits die Rede. Sie entspricht der ersten Frage der beim upanayana, bei der Brauteinführung, der Gesellenweihe und sonstigen initiatorischen Akten üblichen Katechisation. Hier wie dort dient diese Frage der solennen Feststellung, dass der vor dem Initiator erschienene Verbandsfremde die Einführung anstrebe. Auch bei dieser Frage begegnen wir dem Versuche Puntscharts, sie aus dem vermeintlichen demo-

---

[1]) Bei dem der Aufnahme in die buddhistischen Bettelgemeinden vorhergehenden Inquisitorium wird ebenfalls eine auf die Freiheit des Initianden bezügliche Frage gestellt; s. Hardy, Der Buddhismus etc., S. 74.

[2]) Mit der auf die Freiheit des Herzogs bezüglichen Frage des Herzogsbauers beschäftigt sich auch v. Wretschko. Er hält dafür (S. 949, Anm. 1), dass die Frage „eine zum Fürstenamt notwendige Qualifikation" betreffe und beruft sich auf Ssp. III. 54 § 3, der für die deutsche Königswürde nur die freie Geburt des Kandidaten fordere. Als ein solches „Minimalerfordernis" erachtet er auch die Frage nach dem freien Stande des Herzogs. Indes scheint es mir doch fraglich zu sein, ob man jenen Rechtssatz des Sachsenspiegels zur Erklärung der auf den freien Stand des Herzogs bezüglichen Frage wird heranziehen dürfen. Uebrigens ist noch keineswegs ausgemacht, ob der Sachsenspiegel mit jenem Rechtssatze ein Minimalerfordernis statuieren wollte, etwa in dem Sinne, dass auch der freie Bauer König werden könne; vgl. Ficker, Ueber die Entstehungszeit des Schwabenspiegels, Wiener S. B., 77. Bd., S. 845, 847.

kratischen Grundzuge des Fürstenstein-Dramas zu erklären. Puntschart meint[1]): „Der Vertreter des Volkes soll keine Ehrfurcht zeigen gegenüber dem Manne, der da im prächtigen Zuge einherkommt. Daher die Vorschrift, dass er ein Bein über das andere lege, ... Und daher auch die erste Frage, wer der Mann sei, der da herankomme.“ Einer näheren Widerlegung bedarf dieser Erklärungsversuch Puntscharts wohl nicht mehr.

Auch des Umstandes, dass nicht der Herzog, sondern die ihn geleitenden Personen für ihn dem Herzogsbauer antworten mussten, wurde bereits Erwähnung getan. Ebenso wurde die Erklärung dieses Brauches aus dem initiatorischen Charakter der Fürstenstein-Ceremonie unter Hinweis auf die den Initianden bei den verschiedensten initiatorischen Anlässen beigegebenen Geleiter und Bürgen bereits versucht. Hier kann es sich nur mehr noch darum handeln, nachzuweisen, dass Puntscharts Deutung auch in diesem Punkte der erforderlichen Begründung entbehrt.

Da Puntschart in der Fürstenstein-Ceremonie eine „Einsetzung“ des Herzogs in die Herrschaft erblickt und der irrigen Meinung ist, dass die Slovenen nach dem Verluste des Rechtes auf die Herzogswahl wenigstens die Befugnis erlangt hätten, den vom deutschen König ernannten Herrscher abzulehnen, dass sie schliesslich auch diese Position verloren hätten und sich nunmehr nur mit dem formalen Rechte begnügen mussten, beim Akte der „Einsetzung“ die Qualifikation des Kandidaten prüfen und eine das Vorhandensein dieser Qualifikation sicherstellende Erklärung des deutschen Königs fordern zu dürfen — so musste er natürlich zur Annahme greifen, dass die Antworter des Prüfungsverfahrens als Vertreter des deutschen Königs aufzufassen seien. Bei diesen Vermutungen kam ihm nun die Nachricht des Aeneas Silvius,[2]) dass der Pfalzgraf von Kärnten die letzte, auf das Entgelt bezügliche Frage des Herzogsbauers beantwortet habe, sowie der Bericht der Kärntner Landstände vom Jahre 1564,[3]) welcher den Pfalzgrafen zu den

[1]) vgl. Puntschart, S. 135.
[2]) vgl. Puntschart, S. 80.
[3]) s. Puntschart, S. 93.

Antwortern des Frageverfahrens rechnet, sehr gelegen; denn — so argumentierte er wohl — der Pfalzgraf von Kärnten konnte, falls sich nur erweisen liess, dass das Kärntner Pfalzgrafenamt keine spätmittelalterliche Institution sei, sondern in die ottonische Zeit zurückreiche, sehr wohl ein Vertreter des deutschen Königs genannt werden, und so durfte wohl — sofern sich das seiner Hypothese hinderliche Faktum, dass unsere ältesten Quellen von einer Antworter- und Bürgenfunktion des Pfalzgrafen kein Wort zu melden wissen, aus dem Wege räumen liess — behauptet werden, dass der Pfalzgraf von Kärnten seit jeher im Fürstensteindrama mitgewirkt und hier den deutschen König vertreten habe.

In der Tat glaubt nun Puntschart das letztgenannte Hemmnis beseitigen und ausserdem im Gegensatz zur bislang herrschenden Lehre behaupten zu dürfen, dass der Pfalzgraf von Kärnten „mehr als ein blosser Titularpfalzgraf, dass er der Idee nach ein echter Pfalzgraf im Sinne der ottonischen Zeit war."[1]) Indes wird man in beiden Fällen die Beweisführung Puntscharts als nicht überzeugend bezeichnen dürfen. Was zunächst die Annahme Puntscharts betrifft, dass auch in der frühmittelalterlichen Zeit der Pfalzgraf die Fragen des Herzogsbauers beantwortet und die Wahrheit seiner Aussage garantiert habe, so muss zwar anerkannt werden, dass Puntschart[2]) diese seine Supposition in überaus scharfsinniger Weise verteidigt; doch vermag aller Scharfsinn und alle Kombinationsgabe die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, dass weder die österreichische Reimchronik, noch Johannes von Victring, d. h. also unsere Hauptquellen über die Herzogseinführung, von einer Antworter- und Bürgenfunktion des Pfalzgrafen ein Wort zu vermelden wissen. Die österreichische Reimchronik erwähnt den Pfalzgrafen von Kärnten überhaupt nicht und Johannes von Victring sagt nur, dass der Graf von Görz als der Pfalzgraf des Landes sich mit zwölf Fähnchen an der Seite des Fürsten halten solle.[3]) Ich kann es mir, eben wegen

[1]) s. Puntschart, S. 294.

[2]) vgl. Puntschart, S. 42 fg., 65.

[3]) vgl. Puntschart, S. 47. — In aller Kürze möchte ich an dieser Stelle der eben erwähnten „Geleitfunktion" des Pfalzgrafen einige Worte

dieses gegen Puntschart entscheidenden Stillschweigens unserer besten und ältesten Quellen versagen, die Unzulänglichkeit seiner Annahme im einzelnen, durch Aufrollung seiner vielverschlungenen Beweisführung, aufzuzeigen, umsomehr, als dieser Einzelnachweis uns an dieser Stelle zu weit führen würde. Jeder, der sich die Mühe nimmt, die Ausführungen Puntscharts zu diesem Punkte seiner Hypothese zu überprüfen, wird sich des Eindruckes nicht entschlagen können, dass Puntschart hier für eine von vorneherein verlorene Position kämpft. Bei dieser Sachlage wäre ich eigentlich der Verpflichtung enthoben, den Nachweis dafür zu erbringen, dass Puntscharts Auffassung über das Kärntner Pfalzgrafenamt nicht genügend fundiert ist; denn selbst wenn Puntscharts Rekonstruktion der Geschichte des kärntnerischen Pfalzgrafenamtes zuverlässig wäre, so dürfte darum doch nicht angenommen werden — eben deshalb, weil der Pfalzgraf weder nach dem Berichte Ottokars, noch nach jenem des Johannes von Victring bei der Fürstenstein-Ceremonie handelnd hervortritt — dass der Pfalzgraf von Kärnten im Fürstensteindrama die von Puntschart bezeichnete Rolle gespielt habe. Indes glaube ich diese Frage hier doch mit einigen Worten berühren zu müssen, einmal deshalb, weil ich im Gefüge meiner gegen die Puntschart'schen

---

widmen. Von dieser berichtet zum erstenmale Johannes von Victring, der sagt, dass der Pfalzgraf „lateri principis adherebit". Vielleicht ist auf die Entstehung dieser Geleitfunktion, von der die österreichische Reimchronik bezeichnenderweise noch nichts zu melden weiss, das Ceremoniell der spätmittelalterlichen Kaiserkrönung von Einfluss gewesen. Nach dem Ordo, der für die Krönung Heinrichs VII., dann Kaiser Karls IV., in Anwendung kommen sollte, hat der lateranensische Pfalzgraf (comes palatii Lateranensis) gemeinsam mit dem primicerius judicum den Kaiser bei der Krönung zu geleiten, vgl. hierüber, sowie über die Geleitfunktion des bei der Krönung Ludwigs IV. fungierenden lateranensischen Pfalzgrafen, Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, II. Bd., S. 112 fg.; Pfaff, Geschichte des Pfalzgrafenamtes, 1847, S. 80 fg. Wäre die eben vorgetragene Vermutung richtig, dann dürfte man wohl annehmen, dass die Geleitfunktion des Pfalzgrafen von Kärnten zur gleichen Zeit wie die Schwertceremonie ins Ritual der Fürstenstein-Ceremonie Eingang fand, d. h., wie eingangs (S. 24, Anm. 2) vermutet wurde, in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts.

Aufstellungen über den Pfalzgrafensitz gerichteten Ausführungen Puntscharts Rekonstruktion der Geschichte des Kärntner Pfalzgrafenamtes als unzulänglich bezeichnet, den Beweis für dieses Urteil jedoch erst für den Zeitpunkt der Erörterung der angeblichen Antworterfunktion des Pfalzgrafen zurückgestellt habe, sodann aus dem Grunde, weil Puntscharts Pfalzgrafenhypothese die ausdrückliche Billigung Schroeders, v. Wretschkos, A. v. Jakschs und A. Anthonys v. Siegenfeld gefunden hat[1]), diese Hypothese sonach auf dem besten Wege ist, in der Wissenschaft der deutschen Verfassungsgeschichte allgemeine Geltung zu erlangen. Wie bereits erwähnt wurde, ist nach der bis zum Erscheinen der Puntschart'schen Untersuchung herrschenden, hauptsächlich von Ficker vertretenen Lehre[2]) im Pfalzgrafen von Kärnten ein blosser Titularpfalzgraf zu erblicken. Puntschart glaubt nun, indem er auf den zur Zeit der Ottonen in Kärnten wirkenden „Gewaltboten" Hartwig und einen unter Otto I. nachweisbaren Vueriant, der Königseigen unter seiner Verwaltung hatte, verweist und diesen Beamten mit v. Ankershofen[3]) pfalzgräflichen Charakter beimisst, dass das spätere Kärntner Pfalzgrafenamt aus diesem Gewaltboten-Amt hervorgegangen sei, dass sonach die Kärntner Pfalzgrafen — wenn sich dies auch später praktisch nicht mehr äusserte — echte Pfalzgrafen genannt werden dürfen. Dieser Argumentation gegenüber darf zunächst bemerkt werden, dass die in den Quellen gebrauchten

[1]) vgl. v. Wretschko, S. 957 f.; A. v. Jaksch, Carinthia, Jg. 1901, S. 193 f.; A. Ritter Anthony von Siegenfeld, Das Landeswappen der Steiermark, Forsch. z. Verfass.- u. Verwaltungsgesch. d. Steierm., hgeg. v. d. hist. Landeskommission f. Steiermark, 3. Bd. (1900), S. 310 fg.

[2]) vgl. Ficker, Vom Reichsfürstenstande, S. 199; Schroeder, der noch in der dritten Auflage seines Lehrbuches der deutschen Rechtsgeschichte (S. 479 fg.) die Ficker'sche Lehre vertreten hatte, acceptiert nunmehr (Deutsche Rechtsgeschichte, 4. Auflage, S. 503) die Pfalzgrafenhypothese Puntscharts ihrem vollen Inhalte nach.

[3]) vgl. v. Ankershofen, Handbuch der Geschichte des Herzogtums Kärnten, 2. Bd., S. 407—411; s. ferner Gfrörer, Pabst Gregorius VII., 1. Bd., S. 488—491.

Wendungen[1]): „res proprietatis nostrae in Carantana regione sitas sub regimine Vuerianti, in ministerio Hartuigi comitis, in regimine waltpodonis Hartuici etc.“ m. E. noch keineswegs den sicheren Schluss gestatten, dass dieses „ministerium“ und dieses „regimen“ just pfalzgräflichen[2]) Charakters gewesen sei. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, so ist damit der historische Zusammenhang zwischen diesen pfalzgräflichen Beamten und den späteren Pfalzgrafen von Kärnten noch keineswegs dargetan. Die grosse zeitliche Distanz zwischen der letzten Erwähnung des Gewaltboten Hartwic und der erstmaligen Nennung der Pfalzgrafen von Kärnten steht der Annahme eines solchen Zusammenhanges im Wege[3]) und wird durch kein Zeugnis aus der Zwischenzeit überbrückt. A. v. Jaksch glaubt nun allerdings diese bedenkliche zeitliche Lücke ausfüllen zu können, indem er mit allem Nachdruck auf eine in Kürze bereits von Puntschart und Anthony v. Siegenfeld erwähnte Gerichtsurkunde Konrads II. v. Verona 1027 Mai 19 verweist, laut der Herzog Adalbero „una cum Vizelino Advocato suo, qui et Walpoto vocatur“, vor dem kaiserlichen Gerichte auftritt.[4])

M. E. kann diese Urkunde für die Hypothese Puntscharts nicht das Geringste beweisen, da der Ausdruck „Gewaltbote“ ein viel zu allgemeiner und unbestimmter ist und wie das ent-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 294 fg.

[2]) vgl. hiezu die Bemerkung bei Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 7. Bd., S. 36, Anm. 3.

[3]) Der Gewaltbote Hartwic wird zum letztenmale genannt in einer Urkunde aus dem Jahre 980 (vgl. Mon. Germ. dipl. tom. I. ed. Th. Sickel, p. 243); die Pfalzgrafen von Kärnten werden urkundlich zum erstenmale erwähnt in der Bulle des Papstes Calixt II. v. 27. 3. 1122 für Milstat; vgl. Anthony v. Siegenfeld, S. 312, v. Jaksch, Carinthia, Jg. 1901, S. 193 f.

[4]) vgl. v. Jaksch, a. a. O.; die Urkunde findet sich bei Stumpf, Kaiserurkunden des 10., 11. und 12. Jahrhunderts, n. 1498; eine gute Copie dieses bis jetzt schlecht überlieferten Stückes fand v. Jaksch im Staatsarchiv zu Venedig. — Zum Inhalt der Urkunde vgl. A. F. Gfrörer, Pabst Gregorius VII., 1. Bd., S. 473.

sprechende lateinische Wort „missus“[1]) den Stellvertreter schlechthin bezeichnet. So erscheint in einer aus dem Jahre 1068 stammenden Bamberger Urkunde[2]) ein waltpoto Immo, der, nach dem ganzen Sachverhalt zu schliessen, ein Sachwalter des Bamberger Bischofs[3]) gewesen sein dürfte. Im Jahre 1138 erhielt das Kloster Komburg von Konrad III. die Freiheit, dass kein „comes vel quispiam sub eo, qui vulgo walpodo vocatur, ullam placitandi .... potestatem habeat ....“[4]). Man wird aus diesem Grunde gut tun, in diesem Vizelin, „qui et walpodo vocatur“, nicht mehr sehen zu wollen, als in ihm wirklich gesehen werden darf: nämlich einen gewöhnlichen Sachwalter des Herzogs[5]) Adalbero. Wenn v. Jaksch sonach meint, dass durch die erwähnte Urkunde Konrads II. v. J. 1027 „die Ansicht, dass wir in dem Gewaltboten, den uns Urkunden der Ottonenzeit im 10. Jahrhundert in Kärnten nennen, den Träger des pfalzgräflichen Amtes daselbst zu sehen haben“, „nunmehr zur Gewissheit“ werde, so glaube ich den Grad dieser Gewissheit einigermassen herabgemindert und gezeigt zu haben, dass nach wie vor zwischen dem Gewaltboten Hartwic, dem angeblichen Träger pfalzgräflicher Befugnisse in Kärnten

---

[1]) vgl. z. B. L. Cham. c. 43: „per comitem aut per missum suum“; weitere Beispiele bei Krause, Geschichte des Instituts der missi dominici, M. d. Inst. f. öst. Gesch., 11. Bd. S. 194.

[2]) vgl. Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, tom. XIX., p. 885; Gfrörer, S. 490.

[3]) Der in Urkunden aus den Jahren 1128, 1130, 1132 erwähnte Erluwinus Walpodo (vgl. Gudenus, Codex diplomaticus anecdotorum res Moguntinas illustrantium, 1. Bd. (1743), S. 79, 83, 87, 104) dürfte ebenfalls ein bischöflicher Sachwalter gewesen sein; s. Waitz, 7. Bd., S. 36, Anm. 1.

[4]) vgl. Thudichum, Gau- und Markverfassung in Deutschland (1860), S. 59. Weiteres über die Gewaltboten bei Grimm, Rechtsaltertümer, 1. Bd., S. 384, 2. Bd., S. 378.

[5]) Ueber Waltpoten des Herzogs vgl. Waitz, 7. Bd., S. 36. — Auch U. Wahnschaffe (Das Herzogtum Kärnten und seine Marken im 11. Jh., Archiv für vaterländ. Geschichte und Topographie, hgeg. v. Geschichtsverein f. Kärnten, 1878, S. 16, Anm. 52) hält den Vizelin, „qui et Walpoto vocatur“, für einen herzoglichen Vogt. Für diese Ansicht spricht ja auch das „... Advocato suo“.

und den späteren Pfalzgrafen von Kärnten[1]) eine zeitlich unüberbrückbare Kluft gähnt.[2])

Somit hat es denn bei der Annahme zu verbleiben, dass nur die den Herzog geleitenden Landherren (herren von frier

[1]) M. E. hat H. Witte (Genealogische Untersuchungen zur Reichsgeschichte unter den salischen Kaisern, Mitteil. d. Inst. f. öst. Gesch., Ergänzungsbd. V., S. 433) den Umstand, dass im Jahre 1122 mit einemmale ein Engelbert als Pfalzgraf von Kärnten erscheint, ohne dass früher eines solchen Erwähnung getan wird, in befriedigender Weise aufgeklärt. Nach Witte werden wir anzunehmen haben, dass Engelbert von Görz ursprünglich Pfalzgraf von Baiern war und dann durch Heinrich V. die Bildung einer eigenen Pfalzgrafenschaft für Kärnten erfolgte, mit der Engelbert abgefunden wurde, als er jene über Baiern an Otto von Wittelsbach abtreten musste.

[2]) In Puntscharts Beweisführung für die These, dass die Pfalzgrafen von Kärnten „echte Pfalzgrafen im Sinne der ottonischen Zeit“ gewesen seien, spielt eine Bemerkung des Thomas Ebendorfer über ein angebliches Recht der Kärntner Pfalzgrafen, die vom Herzog von Kärnten verweigerten Belehnungen an seiner Statt vornehmen zu dürfen, eine grosse Rolle. Nach seiner Meinung wird der Wert dieser Mitteilung ausser Zweifel gestellt durch einen aus dem Jahre 1391 stammenden Spruchbrief Herzog Albrechts III., dessen Original Puntschart nicht auffinden konnte, das sich jedoch nach v. Jakschs Mutmassung (Mitt. d. I. f. öst. G., 23. Bd., S. 328) in München befinden dürfte. In dieser Urkunde heisst es vom Pfalzgrafen von Kärnten, dass er „auch gen einen herzogen daselbst, so man auf den Fürstenstuhl setzet, recht thun soll“. Durch diesen Spruchbrief sei „schlagend dargetan, dass der Pfalzgraf auch noch am Ende des 14. Jh. als der dem Herzog übergeordnete Vertreter des deutschen Königs auftreten konnte“; s. Puntschart, S. 296 fg. M. E. ist es nicht zulässig, an die eben angeführten Belege weittragende Folgerungen zu knüpfen, wie dies Puntschart getan. Es ist der Verdacht nicht abzuweisen, dass diese angeblichen Rechte der Pfalzgrafen von Kärnten erst im 14. Jh. unter dem Einflusse der Rechtsbücher konstruiert wurden. Man denke an die von Puntschart im Rahmen seines Beweises ebenfalls herangezogenen, auf den Pfalzgrafen aus dem Hause Ortenburg bezüglichen Worte, die wir in einem angeblich von 1326 datierenden Salbuche (s. Monumenta Boica XXXVI, p. 530; Heigel u. Riezler, Das Herzogtum Baiern zur Zeit Heinrichs des Löwen u. Ottos I. von Wittelsbach, 1867, S. 198) lesen: „Ez sol auch der pfallentzgraf von dem Rottal an dez hertzogen stat sitzen in dem Latran (Regensburg) und soll rihten über dem hertzogen“. Dieses Recht des Pfalzgrafen, statt und über den Herzog zu richten, ist aber, wie Waitz (Deutsche Verfassungsgeschichte, VII. Bd., S. 172, Anm. 1) m. E. treffend bemerkt, offenbar nach der Analogie der Lehre der Rechtsbücher von der Stellung des Pfalzgrafen am Rhein zum König gemacht.

art), mag nun ihre Zahl zwei, drei oder vier gewesen sein, auf die Fragen des Herzogsbauers antworten und die Wahrheit ihrer Aussage eidlich garantieren mussten. Da nach Puntschart die durch seine Hypothese geforderte „Vertretung“ des deutschen Königs beim Akte der vermeintlichen „Einsetzung“ in erster Linie durch den Pfalzgrafen als den schon kraft seiner verfassungsrechtlichen Stellung hiezu berufenen Reichsbeamten ausgeübt wurde, so entfiel für ihn die Notwendigkeit, auch den geleitenden und garantierenden Landherren eine gleiche Vertreterfunktion expressis verbis zuzuweisen; indes muss er auch ihnen eine ähnliche Obliegenheit zugedacht haben. Sagt er doch ausdrücklich:[1]) „Der Pfalzgraf und die zwei deutschen Landherren als Eidbürgen sind durch die Verfassung des deutschen Herzogtums ins Ritual gekommen. In ihnen gelangt die deutsche Verfassung zum Ausdruck: der deutsche König lässt den Pfalzgrafen als seinen Vertreter zusammen mit zwei deutschen Landherren für die vom Bauer geforderte Qualifikation des vom König belehnten deutschen Herzogs eidliche Garantie leisten.“ Es bedarf wohl keiner näheren Ausführung, dass ein Mandat des deutschen Königs an die den Herzog geleitenden Landherren noch weniger erweislich ist als der vermeintliche, an den Pfalzgrafen von Kärnten gerichtete Auftrag des Königs zur Garantieleistung an seiner Statt.

Die eben dargelegte Ansicht Puntscharts steht in direktem Gegensatze zu jener, welche sich in folgerichtiger Entwicklung aus dem Grundgedanken der vorliegenden Untersuchung ergibt. Hienach sind die den Herzog geleitenden Landherren als Mitglieder der slovenischen Volksgemeinschaft aufzufassen; denn wo immer bei initiatorischen Akten die Einführung abhängig gemacht wird von der Garantieleistung dritter Personen, sind es ausnahmslos Angehörige des initiierenden Verbandes, die diese Bürgschaftserklärung abgeben müssen. Diese Erscheinung lässt sich bei einer grossen Reihe von exklusiven Verbänden aller Zeiten und Völker konstatieren und findet in diesem exklusiven Charakter ihre natürliche Erklärung. Wenn im späteren Mittelalter an die Stelle dieser bei der Herzogs-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 290.

einführung fungierenden slovenischen Garanten, die ja wahrscheinlich entsprechend dem Adel des fürstlichen Initianden ursprünglich immer den edlen Geschlechtern des Landes entnommen wurden, deutsche Landherren[1]) traten, so lässt sich dieser Umstand in ungezwungener Weise aus der allmählichen Verdrängung und Germanisierung des slovenischen Adels und dem Verblassen der initiatorischen Grundidee der Fürstenstein-Ceremonie erklären. Nimmt doch auch Puntschart an, dass die deutschen Landherren im Ceremoniell der sog. „Herzogseinsetzung" die Nachfolger slovenischer Bauern seien; allerdings erklärt er diesen Rollenwechsel nicht, wie hier geschieht, aus der zu Gunsten des deutschen Elements erfolgten nationalen Machtverschiebung und dem Zurücktreten der initiatorischen Grundidee der Ceremonie, sondern aus der inhaltlichen Veränderung, welche das Fürstenstein-Drama erlitt, als an die Stelle des den Slovenen angeblich zustehenden Rechtes, den vom deutschen König nominierten Fürsten ablehnen zu dürfen, das rein formale Recht auf die Prüfung der Qualifikation des Herrschers und die Entgegennahme der durch den „Stellvertreter" des deutschen Königs abgegebenen Verbürgungserklärung trat.

Von der merkwürdigen Tatsache, dass auf die Fragen des Herzogsbauers nicht der Herzog, sondern nur die Geleiter des Fürsten zu antworten hatten, und von der Deutung dieses sonderbaren Zuges der Fürstenstein-Ceremonie war bereits mehrfach die Rede. Solange der vor dem Herzogsbauer stehende Initiand nicht in die Volksgemeinschaft der Slovenen aufgenommen worden ist, hat seine Versicherung, dass er die vom Initiator geforderte Qualifikation besitze, als von einem Stammfremden herrührend, nicht den geringsten Wert und wird deshalb von ihm auch eine derartige Erklärung vor dem Vollzuge der Initiation nicht gefordert. Bis zu diesem Zeitpunkte hat der Herzog zu schweigen. Er kommt erst — wie nach der hier vertretenen Annahme von vorneherein zu erwarten steht — zu Worte, nachdem er in die Stammesgemeinschaft der Slovenen aufgenommen worden ist:

---

[1]) Es wird übrigens, nebenbei bemerkt, nirgends ausdrücklich gesagt, dass die Landherren deutscher Nationalität sein mussten.

„darnâch wirt niht vergezzen,
swen der herzog ist gesezzen,
dâ der gebûre saz,
sô muoz er âne underlâz
den selben eit tuon,
daz er frid schaff und suon
und rehtes gerihtes phleg
und ab des gelouben weg
weder strûch noch valle“.[1])

Aus diesen Worten der österreichischen Reimchronik geht hervor, dass der Herzog, erst nachdem er auf dem Fürstensteine Platz genommen, d. h. nachdem er den zum Vollzuge der Initiation erforderlichen Kontakt mit dem Steine hergestellt, eine der Bürgschaftserklärung seiner Geleiter konforme Eidesformel zu sprechen hatte. Diese Formel lautet nach dem Berichte Ottokars auf die Herrschertugenden und die Rechtgläubigkeit des Herzogs; es kann aber wohl keinem Zweifel unterliegen, dass auch dieser Eid gleich den Fragen und Antworten des Prüfungsverfahrens sich ursprünglich nur auf die für jeden Initianden geforderten Bedingungen bezog. Der vom Herzog am Schlusse der Fürstenstein-Ceremonie zu leistende Schwur entsprach demnach wohl anfänglich vollkommen den bei den verschiedensten Völkern sich findenden Epheben-Mysterien- und Bürgereiden[2]). Wäre die vom Herzog abzugebende eidliche Erklärung von allem Anfang an eine im Rahmen eines „Einsetzungsaktes“ geforderte Angelobung der Herrscherpflichten gewesen, so wäre nicht recht einzusehen, warum dieser Eidschwur an das Ende der Ceremonie gerückt wurde und warum die eidliche Verbürgung der Geleiter des Herzogs seiner Eideserklärung vorherging. Das Naturgemässe wäre doch gewesen, wenn zuerst der Herzog einen Eidschwur geleistet und wenn sich hieran die eidliche Versicherung der Geleiter als accessorische

---

[1]) vgl. v. 20106 — v. 20114.

[2]) vgl. z. B. Bastian, Zur naturwissenschaftl. Behandlungsweise, S. 148; Eckermann, Religionsgeschichte, 3. Bd., 2. Abt., S. 123; Usener, Ueber vergl. Rechts- u. Sittengeschichte, Verhandlungen der 22. Versammlung deutscher Philol. und Schulm. in Wien, 1893, S. 40; Rheinisches Museum, 10. Bd., S. 401.

Bürgschaftserklärung angeschlossen hätte. Diese eben hervorgehobene Anomalie in der Reihenfolge der Eidesakte der Fürstenstein-Ceremonie vermag die Hypothese Puntscharts nicht zu erklären. Nach der hier gegebenen Darlegung lässt sich, so vermeine ich, diese Regelwidrigkeit in befriedigender Weise aufhellen.

Es erübrigt uns nunmehr nur noch, der Entgeltfrage einige Ausführungen zu widmen. Diese Frage hat wegen ihres juristischen Gehaltes von Puntschart, Pappenheim und v. Wretschko die eingehendste Berücksichtigung erfahren; indes kann keiner der von diesen Autoren vorgeschlagenen Lösungsversuche als befriedigend bezeichnet werden.

Was zunächst Puntschart betrifft, so sieht er in der Verhandlung über das Entgelt, in der Entrichtung desselben und in der gleich darauf folgenden Einräumung des Fürstensteines einen „entgeltlichen Vertrag".[1]) Der die Herrschaft repräsentierende Stein wird durch ein Bargeschäft abgetreten"; für die Ueberlassung des Steines wird eine „Scheinleistung" entrichtet. Seine Behauptung, dass das Entgelt nur eine Scheinleistung darstelle, glaubt Puntschart damit begründen zu können, dass hier ein „Vertrag" — Vertrag über die Herrschaftsübertragung — abgeschlossen werden sollte, „der eigentlich eine Gegenleistung nicht zulässt." Da aber, so argumentiert er weiter, ein Bargeschäft — ein solches liegt ja s. E. in der sofortigen Einräumung des Steines vor — nach primitiver Rechtsauffassung nur im Rechtsgewande eines entgeltlichen Geschäftes erscheinen kann, so musste dem Herzogsbauer für seine Barleistung ebenfalls eine Barleistung gereicht werden, welche nach der Natur des Rechtsgeschäftes der Herrschaftsübertragung nur eine Scheinleistung sein konnte.

Diese Konstruktion wird von Pappenheim bekämpft[2]). Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass ein „unentgeltliches Geschäft genau so gut als Bargeschäft geschlossen werden kann, wie ein entgeltliches als Nichtbargeschäft[3])."

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 143.

[2]) vgl. Pappenheim, S. 310.

[3]) s. hierüber auch Pappenheim, Kritische Vierteljahrsschrift Jg. 1897, S. 331.

Es könne demnach die Scheinleistung — eine solche sieht auch Pappenheim in dem vom Herzog zu entrichtenden Entgelt — in der „Herrschaft des Prinzips der Barverträge“ nicht ihre Erklärung finden.

Im Gegensatze zu Puntschart vermag Pappenheim nicht einzusehen, „warum der Vertrag betreffend Ueberlassung des Herzogtums eine Gegenleistung nicht hätte dulden sollen“. Seiner Meinung nach dient die „Scheinleistung dazu, die Ueberlassung des Fürstensteines an den vom König gesandten Herzog als an sich von dem Bauer nicht geschuldet und deshalb eine Barzahlung erfordernd erscheinen zu lassen.“ Mit diesen Ausführungen Pappenheims stimmt v. Wretschko im wesentlichen überein.[1])

Die drei genannten Autoren sehen demnach in dem Entgelte, das der Herzogsbauer erhält, eine Scheinleistung. Der juristische Charakter dieser Scheinleistung wird jedoch von Puntschart anders bestimmt als von Pappenheim und v. Wretschko. Puntschart erklärt diese Scheinleistung aus dem Prinzip der Barverträge, die beiden anderen Autoren sehen in ihr ein wirkliches, wenn auch nur formales Entgelt. Dass Puntscharts Auffassung unzulänglich sei, hat Pappenheim mit guten Gründen nachgewiesen; ob aber seine und v. Wretschkos Erklärung zureichend sei, scheint mir doch recht zweifelhaft zu sein. Man darf nämlich fragen: konnte sich der deutsche Herzog einem Akte unterziehen, bei dem, wenn auch nur formell, der Gedanke zum Ausdruck kam, dass ihm die Gewalt, die man ihm übertrug, als etwas eigentlich Nichtgeschuldetes eingeräumt werde? Konnte er sich, wenn auch nur formal, als ein Herzog „von Volkes Gnaden“ betrachten lassen, er, für den es nur einen Rechtstitel seiner Herrschaft geben konnte: die Belehnung mit dem Herzogtume durch den deutschen König? Man wird diese Frage wohl kaum bejahen können. Gerade an diesem Punkte zeigt es sich deutlich, zu welchen unwahrscheinlichen Behauptungen und verwickelten Konstruktionen man greifen muss, wenn man von der irrigen Grundannahme ausgeht, dass die Vorgänge am Fürstenstein als ein Akt der Herrschaftsübertragung zu qualifizieren seien.

---

[1]) vgl. v. Wretschko, S. 955, Anm. 3.

Für mich entfällt die Notwendigkeit, in dem Entgelte, das der Herzogsbauer erhält, eine Scheinleistung oder eine formale Leistung für etwas eigentlich gar nicht Geschuldetes zu sehen. Von dem für diese Untersuchung massgebenden Standpunkte aus erscheint das Entgelt als eine reale, vollwertige Gegenleistung für die Initiation und entspricht den bei den verschiedensten initiatorischen Akten üblichen Entrichtungen.

Gemäss dem Grundgedanken dieser Untersuchung werden wir annehmen dürfen, dass dem Entgelt, das der Herzog dem Herzogsbauer zu reichen hatte, eine gleiche Gabe im Impatriierungsverfahren der heidnisch-slovenischen Epoche entsprochen haben dürfte. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir vermuten, dass diese Initiationsgebühr des altslovenischen Einbürgerungsverfahrens, mochte sie auch dem priesterlichen Initiator zur Gänze gereicht werden, ihm nur zu einem Teile zukam und dass der andere Teil ein Opfer an die stammväterliche Gottheit darstellte. Freilich wird wohl auch hier der einführende Priester der eigentliche Nutzniesser der Gabe gewesen sein. Seit jeher wird wohl dem Initiator die Gewandung des Initianden als „Opferlohn" für die heilige Handlung zugekommen sein. Diese Annahme legt der Umstand nahe, dass beim indischen upanayana der Einführende die Kleidung, die der Kandidat beim Weiheakte trägt, erhält[1]). Hingegen werden wohl die beiden Tiere, wie die Farbenvorschrift und die Bestimmung, dass die Stute von jeglicher Arbeit unberührt sein müsse, beweist, ursprünglich vom Initiator für den stammväterlichen Gott in Empfang genommen und diesem zum Opfer gebracht worden sein. Eine solche Uebung konnte natürlich im Ritual der Herzogseinführung nicht beibehalten werden, so dass nunmehr die beiden Tiere dem bäuerlichen Nachfolger des priesterlichen Initiators zu vollem und unbeschränktem Eigen gereicht wurden.

Was endlich die Geldgabe an den Initiator betrifft, so wird diese wohl ursprünglich ebenfalls ein Opfer dargestellt haben. Ich erinnere an das Münzenopfer, das bei der südslavischen[2]) und römischen Hochzeit begegnet, sowie an den Brauch der

---

[1]) s. oben S. 133 fg.

[2]) vgl. Lilek, a. a. O., S. 55, 57.

Römer, für jeden Jüngling, der die toga virilis genommen hatte, auf dem Capitol eine Münze zu weihen.[1])

XI.
Schlussbemerkungen.

Es erübrigt nunmehr nur noch, nachdem wir an den einzelnen Ceremonien des Fürstenstein-Schauspiels den initiatorischen Gehalt dieser Feierlichkeit erwiesen haben, einige weitere zu Gunsten der hier vorgetragenen Hypothese sprechende Momente, die in den vorstehenden Erörterungen nicht Raum finden konnten, hervorzuheben.

Wenn die Ceremonie am Fürstenstein wirklich die Einführung des stammfremden deutschen Herrschers in den Volksverband der Kärntner Slovenen darstellte, so ist selbstverständlich, dass diese Feierlichkeit immer nur dann geübt werden konnte — ausgenommen natürlich die ersten Herzogseinführungen vor dem Zeitpunkte des Erblichwerdens[2]) der Kärntner Herzogswürde —, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und nun das Land vom deutschen König einem Angehörigen eines anderen Geschlechtes zum Lehen gegeben wurde. Die Vornahme der Einführungsceremonie nicht bloss beim Ahnherrn eines Herzogsgeschlechtes, sondern bei jedem seiner Nachfolger in der herzoglichen Würde wäre eine Sinnlosigkeit gewesen und hätte dem innersten Wesen des Aktes widersprochen. Durch die Aufnahme eines Stammfremden in die Volksgenossenschaft werden auch ipso iure seine Nachkommen Stammesangehörige, ohne dass es für diese des gleichen Initiationsaktes bedurft hätte wie bei ihrem Ahnherrn.[3])

---

[1]) s. Usener, Ueber vergleichende Rechts- u. Sittengeschichte, a. a. O., S. 36.

[2]) In Kärnten kam es erst in den Tagen Heinrichs IV. zur Entstehung eines Herrschergeschlechtes; vgl. Luschin v. Ebengreuth, Oesterreichische Reichsgeschichte, 1. Bd., S. 90.

[3]) vgl. Szanto, Untersuchungen über das attische Bürgerrecht, S. 57.

Mit diesen a priori abgeleiteten Sätzen stimmt nun unsere Tradition überein. Es bedeutet diese Congruenz m. E. ein gewichtiges Argument für die Richtigkeit der in der vorliegenden Untersuchung vorgetragenen Hypothese. Die österreichische Reimchronik berichtet nämlich:[1])

„sô dem lant werdent genomen
von des tôdes getursten
sîn erbeherren unde fursten
und daz daz selbe lant
in des rîches hant
ledic gedîhet,
swem ez daz rîche lîhet,
der selbe komen sol
uf ein velt, lît bî Zol . . . . .“

Puntschart deutet diese Stelle folgendermassen:[2]) „Wenn das Land infolge des Todes seines Erbherrn und Fürsten wieder dem Reiche ledig wird, dann soll derjenige, welchem dasselbe vom Reiche zum Lehen gegeben wird, auf das Zollfeld kommen.“ Wäre diese Interpretation richtig, dann spräche natürlich die angeführte Quellenstelle, statt für die Richtigkeit des eben entwickelten Gedankenganges Zeugnis abzulegen, vielmehr direkt gegen ihn. Nun hat aber Schönbach erwiesen, dass diese Deutung Puntscharts nicht zutreffend ist. Schönbach[3]) schreibt: „Es scheint mir nicht unwichtig anzumerken, dass 19985 der Plural steht: sîn erbeherren und fursten, überdies durch den Reim gesichert, wie man sieht. Dies verändert die Bedeutung der Stelle, denn nun heisst sie: wenn das Kärntner Herzogsgeschlecht ausgestorben ist, so muss der, dem das Land dann vom deutschen König verliehen wird, auf das Zollfeld kommen. Zu dieser Auffassung stimmt auch der Ausdruck: von des tôdes getursten = durch die Verwegenheit des Todes . . . . Der Reimchronist war also der Ansicht — mit welchem historischen Rechte kümmert mich nicht — die feierliche Einsetzung eines Herzogs in Kärnten mit ihrem

[1]) 19983—19991.

[2]) vgl. Puntschart, S. 31.

[3]) vgl. Schönbach, Mitteil. d. Inst. f. öst. Gesch., Bd. 21, S. 519.

eigentümlichen Ceremoniell (und die darauf folgende Huldigung?)[1]) finde nur dann auf dem Zollfelde statt, wenn nach dem Aussterben der Herrscherfamilie das Land als Reichslehen an einen Fürsten aus einem anderen Hause übertragen wurde."

v. Wretschko,[2]) dem diese Ausführungen Schönbachs bereits vorlagen, hat zu diesen Feststellungen einige zweifelnde Bemerkungen gefügt. Er sagt: „Nach der Erklärung, die neuestens Schönbach den Versen 19985—19988 der steirischen Reimchronik gibt, hätte diese feierliche Herzogseinsetzung nur stattzufinden gehabt, wenn nach dem Aussterben des kärntnerischen Herzogsgeschlechtes das Land dem deutschen Reiche anheimgefallen und vom Kaiser ein neues Geschlecht damit belehnt worden sei. Selbst wenn diese Erklärung richtig ist, so lässt sich immer noch das einwenden, dass ja der Chronist vielleicht gerade den konkreten Fall vor Augen gehabt haben konnte, indem in der Tat 1279 das alte Geschlecht ausgestorben und Kärnten mehrere Jahre durch einen Statthalter des Reiches verwaltet worden war, bis Rudolf den Meinhard zum Landesfürsten daselbst einsetzte. Daraus eine allgemeine Regel zu ziehen, verbietet . . . . . . die Einsetzung Herzog Hermanns. Sicherlich galt dieses Prinzip, das Schönbach aus den Worten des Reimchronisten ableiten will, nicht mehr in der Zeit der späteren Habsburger; freilich hatte die ganze Ceremonie durch die Verquickung mit der ständischen Huldigungsfeier, die allmählich die Hauptsache geworden war, längst ihren alten Charakter eingebüsst."

Was diese Bemerkungen v. Wretschkos betrifft, so ist zunächst klar, dass dieser Autor von seinem Standpunkte aus, der hier auch jener Puntscharts und Pappenheims ist, geradezu gezwungen war, die Richtigkeit der Interpretation Schönbachs anzuzweifeln und selbst für den Fall ihrer Richtigkeit wenigstens den historischen Wert des uns hier beschäftigenden Zeugnisses der österreichischen Reimchronik

---

[1]) Diese Frage Schönbachs ist, wie diese Untersuchung gezeigt hat, entschieden zu verneinen. Der sogenannten „Huldigung", die, wie wir erkannt haben, die eigentliche „Herzogseinsetzung" darstellte, musste sich nach der Rechtsauffassung der Slovenen jeder Herzog unterziehen.

[2]) vgl. v. Wretschko, S. 962, Anm. 2.

möglichst herabzudrücken. Wäre nämlich wirklich, wie Puntschart, Pappenheim und v. Wretschko meinen, in den Vorgängen am Fürstenstein eine „Einräumung des Land und Landesherrschaft repräsentierenden Steins“ zu sehen, so wäre mit dieser Annahme ein Bericht wie jener der österreichischen Reimchronik V. 19983—19991 ganz unvereinbar; denn war die Ceremonie am Fürstenstein eine „Einsetzung“, dann musste dieser Akt beim Herrschaftsantritte eines jeden Herzogs vorgenommen worden sein. Die „Einsetzung“ immer nur des Ahnherrn eines Herzogsgeschlechtes bliebe vom Standpunkte der herrschenden Lehre aus unerklärlich. Sie hat also, will sie sich nicht selbst aufgeben, die Interpretation Schönbachs zu bekämpfen oder zum mindesten Ottokar hier als einen schlecht unterrichteten Gewährsmann hinzustellen, so wie es eben v. Wretschko getan.

Ich gehe nach dieser allgemeinen Vorbemerkung etwas näher auf die Ausführungen v. Wretschkos ein. Dieser Autor stellt vorerst die Zuverlässigkeit der Interpretation Schönbachs in Frage. Dies ist m. E. unzulässig. Schönbach hat für seine Deutung der oben citierten Verse Argumente angeführt, die geradezu zwingender Natur sind.[1]) Ein konkretes, aus dem Text dieser Verse geholtes Beweismoment gegen diese Erklärung lässt sich nicht beibringen und hat auch v. Wretschko nicht beigebracht. Ist sonach nun ganz unzweifelhaft, dass die Interpretation Schönbachs zutrifft, so kann, wie gesagt, die herrschende Theorie nur noch die Zuverlässigkeit, nicht mehr die Existenz jenes Berichtes des Reimchronisten anfechten. Was vermag nun v. Wretschko in dieser Hinsicht einzuwenden? Er meint, wie wir gehört haben, dass Ottokar aus der Tatsache, dass es sich bei der von ihm geschilderten „Einsetzung“ Meinhards um den ersten Herrscher eines neuen Herzogsgeschlechtes gehandelt habe, aus freier Erfindung ein allgemeines Gesetz gemacht haben könne. Dies ist nun m. E.

---

[1]) Mit dieser Tatsache rechnen denn auch die kritischen Ausführungen v. Jakschs zu Puntscharts Untersuchung; vgl. Mitteil. d. Inst. f. öst. Geschichtsf., Bd. 23, S. 313, 317. v. Jaksch ist sich wohl bewusst, dass die Interpretation Schönbachs von grösster Bedeutung für die Aufhellung des Problems der „Einsetzung“ sei.

nicht viel mehr als eine durch keinerlei Beweis gestützte Behauptung; denn die Berufung v. Wretschkos auf die „Einsetzung“ Herzog Hermanns von Sponheim[1]) kann wohl kaum als zutreffend bezeichnet werden. v. Wretschko argumentiert im Hinblick auf die „Einsetzung“ dieses Herzogs folgendermassen: Hermann von Sponheim war nicht der erste kärntnerische Herzog aus dem Geschlechte der Sponheimer; da nun von ihm berichtet wird, dass er sich der feierlichen Ceremonie am Fürstenstein unterzogen habe, so kann das vom österr. Reimchronisten aufgestellte Gesetz nicht zutreffen, muss also wohl auf einer irrigen Verallgemeinerung Ottokars beruhen. Gegen diese Ausführungen v. Wretschkos wäre nun nichts einzuwenden, wenn eben die Annahme, dass Hermann von Sponheim am Fürstenstein „eingesetzt“ worden sei, zulässig wäre. Dies ist aber nun ganz und gar nicht der Fall. v. Wretschko stützt sich auf einen Bericht des kaiserlichen Notars Burchard an den Abt Nikolaus von Siegburg aus den letzten Tagen des Jahres 1161, worin es heisst:[2]) „. . . . fratrem defuncti ducis in sedem karinthani ducatus intronizavi presente patriarcha Salzburgense aliisque plurimis principibus . . . . .“ Aus diesen Worten soll hervorgehen, dass Hermann nach dem alten Brauche auf dem Fürstenstein „eingesetzt“ worden sei. Wie nun v. Jaksch[3]) treffend ausführt, darf die eben angeführte Stelle weder auf die Huldigung, noch auch auf die „Herzogseinsetzung“ bezogen werden. v. Jaksch gelangt vielmehr zu dem m. E. gesicherten Ergebnis, dass „Burchard namens des Kaisers in Villach Hermann mit Kärnten belehnte, wobei Burchard von den damals anwesenden geistlichen und weltlichen Würdenträgern erfahren haben wird, dass das Symbol der Herzogswürde in Kärnten ein Stuhl ist.“ Somit erscheint die Berufung v. Wretschkos auf eine angebliche „Einsetzung“ Herzog Hermanns gänzlich hinfällig.

---

[1]) vgl. auch v. Wretschko, S. 932, Anm. 2.

[2]) vgl. Puntschart, S. 102 f.

[3]) vgl. v. Jaksch, Mitteil, d. Inst. f. öst. Geschichtsf., 23. Bd. S. 317 fg.

Eins ist v. Wretschko allerdings zuzugeben, dass nämlich die Vorschrift, die Fürstenstein - Ceremonie solle nur dann stattfinden, wenn nach dem Aussterben des alten Herzogsgeschlechtes ein neues zur Herrschaft berufen worden sei, in der Zeit der späteren Habsburger nicht mehr befolgt wurde. Die Ursachen, die diese Regel in Vergessenheit geraten liessen, liegen klar zutage. Der Grundgedanke der ganzen Feierlichkeit, dass es sich um die Aufnahme des nach dem Aussterben des alten Fürstengeschlechtes mit der Regierung betrauten neuen Herzogs in den Stammesverband der Kärntner Slovenen handelte, war im Laufe der Zeit aus dem Bewusstsein des Volkes geschwunden. Was Wunder, dass man jetzt begann, in der Ceremonie am Fürstensteine die durch den Herzogsbauer erfolgende Uebertragung der Herrschaft zu erblicken und dass man nunmehr glaubte, den Akt bei jedem Regierungswechsel vollziehen zu dürfen?

Somit werden wir denn annehmen dürfen, dass die eben erörterte, von der österreichischen Reimchronik berichtete Vorschrift nicht einer Erfindung des Chronisten ihr Leben verdankt, sondern in jener Zeit, die vor dem Wirken Ottokars liegt, wirklich geübt wurde. Die ratio dieser Regel mag freilich auch Ottokar selbst nicht mehr verstanden haben, allein die Vorschrift selbst war damals noch nicht in Vergessenheit geraten.

Ein zweites Moment, das zu Gunsten meiner Deutung der Fürstenstein-Ceremonie zu sprechen scheint, liegt, wenn ich so sagen darf, in der Geschäftssprache des Aktes. Diese ist nämlich die slovenische gewesen[1]). Die Fragen, die der Herzogsbauer an die Geleiter des Herzogs richtete, wurden in slovenischer Sprache gestellt. Selbstverständlich müssen dann auch, obzwar uns dies nirgends ausdrücklich berichtet wird, die Antworten in der gleichen Sprache ergangen sein[2]). Ferner vermelden die beiden in dieser Untersuchung öfters erwähnten Handschriften des „Schwabenspiegels“, dass das Volk, während der Herzog dreimal um den Fürstenstein geleitet wurde, slovenische Gesänge anstimmte. Es ist klar, dass diese eben hervorgehobenen Tat-

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 32, 47, 70 f.

[2]) s. Lichnowsky, Geschichte des Hauses Habsburg, 3. T., (1838), S. 218.

sachen sich der hier vorgetragenen Deutung der Fürstenstein-Ceremonie aufs beste einfügen. Bei der feierlichen Aufnahme des stammfremden deutschen Herzogs in den slovenischen Stammesverband konnte doch selbstverständlich nur die Sprache des aufnehmenden Stammes zur Anwendung gelangen.

Schliesslich darf noch auf folgenden, meine Hypothese unterstützenden Umstand hingewiesen werden: da nach der in dieser Untersuchung vertretenen Ansicht die Fürstenstein-Ceremonie die Einführung des stammfremden deutschen Herzogs in den slovenischen Volksverband darstellt, so muss demgemäss angenommen werden, dass dieser Brauch zum erstenmale geübt wurde, als an die Stelle der slavischen Herrscher die deutsche Fürstengewalt trat. Im Gegensatz hiezu steht die herrschende Lehre, die behauptet, dass die Fürstenstein-Ceremonie bereits von den slovenischen Fürsten geübt und von der deutschen Organisation übernommen worden sei.[1]) Es darf nun darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Tradition zu Gunsten der hier vertretenen Ansicht spricht. Die Kärntner Ueberlieferung behauptet, Herzog Ingo habe den seltsamen Brauch eingeführt.[2]) Es wird also nicht, wie nach der herrschenden Ansicht erwartet werden sollte, einem slavischen Herzog, sondern einem Fürsten mit unzweifelhaft deutschem Namen[3]) die Einführung der Fürstenstein-Ceremonie zugeschrieben. Ja, wenn wir dem allerdings nicht sonderlich zuverlässigen Chronisten Megiser[4]) Glauben schenken dürfen, so war dieser Ingo „des fränkischen Geblüts der erste, von Keyser Karl dem Grossen ..... zu einem Hertzogen geordnet . .“. Wenn wir erwägen, dass wir in folgerichtiger Weiterführung der Grundannahme dieser Untersuchung zur Schlussfolgerung geführt worden sind, dass die Fürstenstein-Ceremonie zum erstenmale vom ersten deutschen Beherrscher Kärntens geübt worden sein müsse und bedenken, dass Megiser „trotz aller seiner

[1]) s. Puntschart, S. 204, 272 fg.
[2]) s. Puntschart, S. 277.
[3]) s. Puntschart, S. 276, 279.
[4]) vgl. Megiser, S. 474.

Geschichtsklitterei doch manche wertvolle Lokaltradition der Vergessenheit entrissen und verwertet hat",[1]) so verdient die eben angeführte Nachricht Megisers immerhin einige Beachtung.

In unseren Quellen und auch in der Literatur über das Fürstensteindrama begegnen wir ziemlich oft der Bemerkung, dass der Brauch ein Unikum sei, das nirgends seinesgleichen finde.[2]) In dieser allgemeinen Fassung ist jene Bemerkung gewiss zutreffend. Indes darf man mit guten Gründen vermuten, dass der die Einführungsceremonie beherrschende Grundgedanke sich auch anderwärts geltend gemacht haben dürfte, soferne der Fall, dass ein Volk mit primitiver Rechtsauffassung von stammfremden Herrschern regiert wurde, eintrat. Wenn man nun erwägt, dass solche Fälle verhältnismässig ziemlich selten sich ereignet haben dürften, so wird man in dem in den folgenden Zeilen geschilderten Brauche zweier nichtarischer Stämme Indiens eine ausreichende Bestätigung für die eben ausgesprochene Vermutung erblicken dürfen. Wenn beim Stamm der Bhilla und bei dem der Mîna ein arischer Radschput die Herrschaft über den Stamm und dessen Gebiet antritt, so wird ihm ein Stirnzeichen mit dem Blute aus der Zehe oder dem Daumen eines Bhilla oder eines Mîna gemacht.[3]) Die Deutung, die Lassen[4]) dem Brauche gegeben hat, dass in ihm nämlich die Anerkennung der Herrschaft des Radschputen von Seiten der ursprünglichen Besitzer des Landes zum Ausdruck komme, erweist sich auf den ersten Blick als unzureichend. Die richtige Deutung des Brauches hat mit sicherem Blick Lippert[5]) gefunden: der stammfremde Herrscher, der Radschput, wird durch diesen Blutritus in den Stamm der Bhilla oder Mîna aufgenommen. Der Grundgedanke dieses Ritus ist völlig identisch mit jenem der Fürstenstein-Ceremonie, mag auch die Formgestaltung in beiden Fällen eine gänzlich verschiedene sein .....

Wenn wir nunmehr, wo die vorliegende Untersuchung abgeschlossen erscheint, uns die Frage vorlegen, ob nicht trotz

[1]) V. P (ogatschnigg), Carinthia, Jg. 1888, S. 31.

[2]) vgl. Puntschart, S. 2; v. Wretschko, S. 930.

[3]) vgl. Lippert, Kulturgeschichte, 1. Bd., S. 397; 2. Bd., S. 348; derselbe, Allgemeine Geschichte des Priestertums, 2. Bd., S. 361.

[4]) vgl. Chr. Lassen, Indische Altertumskunde, S. 437 fg.

[5]) vgl. Lippert, a. a. O.

den fundamentalen Verschiedenheiten, welche zwischen den bislang vorgebrachten wichtigeren Lösungsversuchen einerseits, der in diesen Zeilen vorgetragenen Hypothese andererseits bestehen, ein innerer Zusammenhang zwischen all' diesen Lösungsversuchen nachgewiesen werden könne, so werden wir diese Fragen bejahen dürfen. Sowohl Puntscharts und Pappenheims Versuch zur Enträtselung des Problems der sogenannten „Herzogseinsetzung", als auch die vorliegende Untersuchung operieren mit der Annahme, dass die Fürstenstein-Ceremonie von den deutschen Herzogen geübt worden sei, um die Slovenen über den Verlust der nationalen Selbständigkeit hinwegzutäuschen. So sagt Puntschart:[1]) „Der zweite, weniger gewichtige Grund (sc. zur Uebernahme der Fürstenstein-Ceremonie durch das deutsche Verfassungsrecht) ..... ist, dass das Land noch zum grössten Teile Slavenland war, dessen breite Masse für den deutschen Staat gewonnen werden sollte. Dies war um so notwendiger, als es sich um Grenzgebiete handelte, deren gefährdete Lage in die Augen fiel. Die übernommene Bauernceremonie sollte die Majorität der slavischen Volksmasse, die Bauernschaft, über die neuen Verhältnisse hinwegtäuschen. Die bäuerliche Scheinverfassung sollte im Volke das Gefühl lebendig erhalten, als ob es noch immer in dem einheimischen Bauernstaate mit dem Bauernhäuptling an der Spitze lebte." Aus diesen Worten geht hervor, dass Puntschart, obzwar er der irrigen Ansicht ist, dass die Ceremonie bereits in der slovenischen Urzeit von den slavischen Herrschern geübt worden sei, doch in der Uebernahme der Feierlichkeit durch die deutsche staatsrechtliche Organisation eine Konzession an die Kärntner Slovenen erblickt, ein Mittel, wodurch man es ihnen erleichtern wollte, sich in die fundamentale Umwälzung der verfassungsrechtlichen Verhältnisse, in den Verlust des Nationalstaates zu schicken. Wir sehen, dass Puntschart, mag er auch die ursprüngliche Bedeutung des Brauches verkannt und sich zur Deutung der Ceremonie ein Gerüst bedenklich schwankender Hypothesen zurechtgezimmert haben, doch auf dem Wege zur richtigen Erfassung des Problems war, als er die Vermutung aussprach, dass die Uebernahme der Fürstenstein-Ceremonie erfolgt sei,

---

[1]) vgl. Puntschart, S. 290.

um die Slovenen mit dem Verluste der nationalen Selbständigkeit zu versöhnen. Gegenüber diesem schwachen Ansatz zu einer richtigen Lösung des Rätsels bedeutet Pappenheims Lösungsversuch einen bedeutenden Fortschritt. Pappenheim hat klar erkannt und mit grossem Nachdruck, unter uneingeschränkter Zustimmung v. Wretschkos, darauf hingewiesen, dass der ganze Akt der Fürstenstein-Ceremonie „von dem Bestreben[1]) beherrscht erscheine, den wesentlich formalen Ueberrest einstiger Selbständigkeit dem von aussen her kommenden Herzog gegenüber zum Ausdruck zu bringen.“ Wenn es nun auch Pappenheim nicht gelungen ist, das innerste Wesen der seltsamen Bräuche zu erfassen, so hat er doch mit dem eben zitierten Satze einen Gedanken ausgesprochen, der m. E. in nuce bereits die Lösung des ganzen Problems enthält: das Drama der Fürstenstein-Ceremonie basiert auf dem Gegensatze zwischen der slovenischen Volksgemeinschaft und dem deutschen Fürsten.[2]) Dieser Grundgedanke[3]) ist es, der auch die vorliegende Abhandlung

---

[1]) vgl. Pappenheim, S. 311.

[2]) Dieses Moment der nationalen Gegensätzlichkeit wird, wovon ich erst nach Abschluss dieser Untersuchung Kenntnis erhielt, auch von Al. von Peez in seinem stimmungsreichen Werke „Erlebt-Erwandert“, 1899, 2. Bd., Haine und Heiligtümer, S. 54 f. (vgl. hiezu A. v. Jaksch, Carinthia, 90. Bd., S. 86 fg.) nachdrücklich betont. Er fasst die Fürstenstein-Ceremonie als die Vereinigung zweier verschieden redender und damals wohl auch sehr verschieden gearteter Volksstämme zu gemeinschaftlicher Arbeit und Landesverteidigung auf, wobei deutscher Adel und slavisches Bauerntum sich die Hände reichten . . . . Die Feierlichkeit habe wesentlich zum friedlichen Zusammenleben der beiden Stämme beigetragen. Die Vereinigung von zwei Parteien zur Einheit sei in den scheckigen Tieren, in der grau und rot besetzten Kleidung des Fürsten, in dem Wechsel der Tracht und in der gemischten Stellung des adeligen Bauers (Edelbauer) gut und für jedermann verständlich ausgesprochen. Die Feierlichkeit gehe wahrscheinlich auf die Karolinger zurück, die hier Ordnung schufen; vgl. noch J. v. Hormayr, Kleine historische Schriften und Gedächtnisreden, 1832, S. 89.

[3]) Dass in der Fürstenstein-Ceremonie das Moment der nationalen Gegensätzlichkeit eine grosse Rolle spielt, wird auch in Schreuers „Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit“, S. 86 hervorgehoben. Freilich vermag sich auch Schreuer nicht von dem Irrtum frei zu machen, dass in der Ceremonie ein Akt der Herrschaftsübertragung vorliege. Wenn Schreuer, dem die Wissenschaft die endgiltige

beherrscht. Während es jedoch Pappenheim nicht gelungen ist, von der richtigen Erfassung des der Fürstenstein-Ceremonie zugrunde liegenden treibenden Motivs zur richtigen Erklärung der rätselhaften Einzelzüge der sogenannten „Herzogseinsetzung“ vorzuschreiten, vermeine ich diesen inneren Zusammenhang zwischen Grundmotiv und dramatischer Handlung im Gefüge des Fürstenstein-Dramas aufgezeigt zu haben.

Sicherstellung der Gleichung „Přemysl = Samo“ verdankt, den Stab in der Hand des Přemysl-Samo (Cosmas I, 6 stimulum, quem manu gerebat) mit dem Stabe des kärntnerischen Herzogs und die zwei scheckigen Tiere der „Herzogseinsetzung“ mit den auf Přemysl bezüglichen Worten des Cosmas (I, 5): „Duobus variis bubus arat“ in eine Reihe stellt, so möchte ich demgegenüber doch meinen, dass in diesen Uebereinstimmungen ein Spiel des Zufalls zu erblicken sei. Die Sage, die den fränkischen Kaufherrn Samo-Přemysl im Laufe der Jahrhunderte zu einem Bauer umdichtete, liess ihn eben wegen dieser angeblich bäuerlichen Herkunft mit einem Stocke (stimulus = Treibstecken, Treibstachel, womit man die Pflugochsen antrieb) in der Hand auftreten. Das Attribut „variis“ wird wohl nur als ein mit Absicht eingeschobener realistischer Detailzug aufgefasst werden können, wodurch der sagenbildende Geist die Glaubwürdigkeit der Erzählung erhöhen wollte.

Register.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten, der Zusatz **n** auf die Anmerkungen.)

Studien

zur Erläuterung des Bürgerlichen Rechts

1. Heft: **Das neue Gesetzbuch als Wendepunkt der Privat-Rechtswissenschaft** von Prof. Dr. Rudolf Leonhard 2,— Mk.

2. Heft: **Die Bedeutung der Anfechtbarkeit für Dritte.** Ein Beitrag zur Lehre vom Rechtsgeschäft von Dr. Martin Bruck. . . . . 3,— Mk.

3. Heft: **Die Haftung für die Vereinsorgane nach § 31 B.G.B.** von Privatdocent Dr. Fritz Klingmüller. 1,60 Mk.

4. Heft: **Der gerichtliche Schutz gegen Besitzverlust** nach römischem und neuerem deutschen Recht von Dr. Max Gaertner. . . . . 5,40 Mk.

5. Heft: **Das Anwendungsgebiet der Vorschriften für die Rechtsgeschäfte.** Ein Beitrag zur Lehre vom Rechtsgeschäft von Professor Dr. Alfred Manigk 10,— Mk.

6. Heft: **Der Begriff des Rechtsgrundes, seine Herleitung und Anwendung** von Privatdocent Dr. Fritz Klingmüller . . . . 3,20 Mk.

7. Heft: **Der Eingriff in fremde Rechte als Grund des Bereicherungsanspruchs** von Dr. Rudolf Freund 2,— Mk.

8. Heft: **Die rechtliche Natur der Miete im deutschen bürgerlichen Recht** von Dr. jur. et phil. Albert Hesse 1,20 Mk.

9. Heft: **Die rechtliche Wirkung der Vormerkung** nach Reichsrecht von Wilhelm Othmer . . . . 3,20 Mk.

10. Heft: **Die Persönlichkeitsrechte des Römischen Injurien-Systems.** Eine Vorstudie für das Recht des bürgerlichen Gesetzbuchs von Privatdocent und Gerichtsassessor Dr. jur. et phil. Richard Maschke. . . . 3,— Mk.

11. Heft: **Die Rechtsstellung des aus mehreren Personen bestehenden Vorstandes eines rechtsfähigen Vereins nach dem B. G. B.** Ein Beitrag zur Theorie der juristischen Person von Rechtsanwalt Westmann 1,20 Mk.

Untersuchungen zur Deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte

Herausgegeben von Prof. Dr. **Otto Gierke**

22. Heft: **Die Geschlechtsverbindungen der Unfreien im fränkischen Recht** von Dr. **Carl Koehne.** 1,20 Mk.

23. Heft: **Verfassung und Verwaltung Wesels im Mittelalter** von Dr. **F. Reinhold.** 3,20 Mk.

24. Heft: **Das Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Päpsten seiner Zeit mit Rücksicht auf die Frage über die Entstehung des Vernichtungskampfes zwischen Kaisertum und Papsttum** von Dr. **Carl Köhler.** 2,— Mk.

25. Heft: **Die erbrechtliche Stellung der Weiber in der Zeit der Volksrechte** von Dr. **Otto Opet.** 2,40 Mk.

26. Heft: **Die donationes post obitum und die Schenkungen mit Vorbehalt des Niessbrauchs im älteren deutschen Recht** von Prof. Dr. **R. Hübner.** 4,— Mk.

27. Heft: **Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger.** Rechtsgeschichtliche Studie von Dr. **Richard Weyl.** 2,— Mk.

28. Heft: **Ueber wiederholte deutsche Königswahlen im 13. Jahrhundert** von **Karl Rodenberg.** 1,60 Mk.

29. Heft: **Beiträge zum Kriegsrecht im Mittelalter insbesondere in den Kämpfen, an welchen Deutschland beteiligt war.** (8., 9., 10. Jahrhundert, Anfang des 11. Jahrhunderts) von Dr. phil. **Albert Levy.** 2,80 Mk.

30. Heft: **Der deutsche Reichstag unter König Sigmund bis zum Ende der Reichskriege gegen die Hussiten 1410 bis 1431** von Dr. phil. **Heinrich Wendt.** 3,60 Mk.

31. Heft: **Der Ursprung der Stadtverfassung in Worms, Speyer und Mainz.** Ein Beitrag zur Geschichte des Städtewesens im Mittelalter von Dr. **Carl Koehne.** (Wird nicht einzeln abgegeben.) 12,— Mk.

32. Heft: **Die Finanzverwaltung der Stadt Braunschweig bis zum Jahre 1374** von Dr. **Heinrich Mack.** 3,20 Mk.

33. Heft: **Beiträge zur Geschichte der Einzelerbfolge im deutschen Privatrecht** von Prof. Dr. **G. Frommhold.** 1,20 Mk.

34. Heft: **Das Verwandtschaftsbild des Sachsenspiegels und seine Bedeutung für die sächsische Erbfolgeordnung** von Prof. Dr. **Ulrich Stutz.** 2,40 Mk.

5. Heft: **Zur Entstehungsgeschichte der freien Erbleihen in den Rheingegenden und den Gebieten der nördlichen deutschen Colonisation des Mittelalters.** Eine rechtsgeschichtliche Studie von Dr. **Ernst Freiherrn** [illegible]n **Schwind.** 5,— Mk.

[illegible]ft: **Die Romanisirung des Civilprocesses in der Stadt Bremen** [illegible] Dr. **Alfred Kühtmann.** 2,80 Mk.

[illegible]: **Ueber das Erbenwartrecht nach den ältesten Bairischen** [illegible]**tsquellen** von Dr. **Sigmund Adler.** 3,60 Mk.

[illegible] **Anfänge und Entwickelung der Handelsgerichtsbarkeit in der** [illegible] **Königsberg i. Pr.** von Dr. **Otto Frommer.** 1,— Mk.

[illegible] **Die Anwaltschaft im Zeitalter der Volksrechte und Kapi**[illegible]**n** von Dr. **Ludwig Lass.** 1,60 Mk.

[illegible]**ie Beziehungen des Papstthums zum fränkischen Staats- und** [illegible]**echt unter den Karolingern.** Rechtsgeschichtliche Studie von [illegible]**d Weyl.** 8,— Mk.

[illegible]**ränkische Grenzsystem unter Karl dem Grossen.** Neu [illegible] nach den Quellen dargestellt von Dr. phil. **Max Lipp.** 2,50 Mk.

[illegible]**obiliarprozess der fränkischen Zeit** von Prof. Dr. **Rudolf** [illegible] 7,50 Mk.

Verlag von **M. & H. Marcus** in **Breslau**

Untersuchungen zur Deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte

Herausgegeben von Prof. Dr. **Otto Gierke**

43. Heft: **Das Zollrecht der deutschen Könige von den ältesten Zeiten bis zur goldenen Bulle** von Dr. phil. **Erich Wetzel.** 4,80 Mk.
44. Heft: **Wirtschafts- und Finanzgeschichte der Reichsstadt Überlingen am Bodensee** in den Jahren 1550—1628 nebst einem einleitenden Abriss der Überlinger Verfassungsgeschichte von **Dr. Friedrich Schäfer.** 7,— Mk.
45. Heft: **Die Verpfändungen der mittel- und niederrheinischen Reichsstädte** während des 13. und 14. Jahrhunderts von Dr. phil. **Albert Werminghoff.** 5,60 Mk.
46. Heft: **Das germanische Recht im Heliand** von **Emil Lagenpusch.** 2,50 Mk.
47. Heft: **Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainetät** von Dr. **E. Hancke.** 3,— Mk.
48. Heft: **Die Verschweigung im deutschen Recht.** Von der Berliner Fakultät gekrönte Preisschrift von **Walter Immerwahr.** 2,— Mk.
49. Heft: **Die langobardische Treuhand und ihre Umbildung zur Testamentsvollstreckung** von Prof. Dr. **Alfred Schultze.** 7,50 Mk.
50. Heft: **Die Behandlung der Verbrechenskonkurrenz in den Volksrechten** von Prof. Dr. **Hans Schreuer.** 9,— Mk.
51. Heft: **Die Haftung für ausserkontraktliche Schadenszufügungen durch Tiere** nach Hamburger Recht von Dr. **Hans Hoffmann.** 2,50 Mk.
52. Heft: **Niederrheinisches Städtewesen, vornehmlich im Mittelalter.** Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der clevischen Städte von Prof. Dr. **Erich Liesegang.** 20,— Mk.
53. Heft: **Die Päbste als Richter über die deutschen Könige** von der Mitte des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts von Dr. **Victor Domeier.** 3,60 Mk.
54. Heft: **Die Gemeinderschaften der Schweiz** auf Grundlage der Quellen dargestellt von Prof. Dr. **Max Huber.** 3,60 Mk.
55. Heft: **Das Strafrecht des Sachsenspiegels** von Dr. **Victor Friese.** 9,— Mk.
56. Heft: **Das römische Recht in den germanischen Volksstaaten** von Prof. Dr. **Alfred von Halban.** Erster Theil. 10,— Mk.
57. Heft: **Die Geschichte der Alamannen als Gaugeschichte** von **Julius Cramer,** Geh. Oberjustizrath. 15,— Mk.
58. Heft: **Das deutsche Grunderbrecht** von **Dr. Eugen v. Dultzig.** 10,— Mk.
59. Heft: **Die Entstehung des Kirchenstaates und der curiale Begriff Res publica Romanorum.** Ein Beitrag zum fränkischen Kirchen- und Staatsrecht von **Dr. jur. et phil. Wilhelm Gundlach.** 4,— Mk.
60. Heft: **Karl der Grosse im Sachsen-Spiegel.** Eine Interpretation von **Dr. jur. et phil. Wilhelm Gundlach.** 1,60 Mk.
61. Heft: **Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier in Theorie** ... **Praxis** dargestellt von **Theodor Harster.** 9,— M...
62. Heft: **Geschichte der bremischen Stadtvogtei** von **Dr. jur.** ... **Kühtmann,** Rechtsanwalt in Bremen. 2,—
63. Heft: **Die Geschichte des deutschen Deichrechts** von Dr. **Julius** ... Privatdocent an der Universität Göttingen. Erster Theil. 9,–
64. Heft: **Das römische Recht in den germanischen Volksst**... Prof. Dr. **Alfred von Halban.** Zweiter Theil. 10...
65. Heft: **Die wechselseitigen Verfügungen von Todeswegen nach al**... **zürcherischem Recht** von Dr. jur. **E. Demuth**
66. Heft. **Der recursus ab abusu nach deutschem Recht** von **Eduard**...
67. Heft: **Beiträge zur Geschichte der freien bäuerlichen Erblei**... **tirols im Mittelalter** von Dr. phil. **Hermann Wopfner.**

Otto Hilliger's Buchdruckerei, Altwasser.

